أفلا يتدبرون القرآن (القرآن)

تسہیل بیضاوی

ترجمہ وشرح اردو

تفسیر بیضاوی

مؤلفہ

حضرت مولانا مجیب الرحمن صاحب

مدیر دار العلوم اسلامیہ ڈیرہ اسماعیل خان

افلا یتدبرون القرآن (القرآن)

تسہیل بیضاوی

شرح اردو

تفسیر بیضاوی

مؤلفہ

حضرت مولانا حافظ مجیب الرحمٰن صاحب

مدرس جامعہ محمدیہ پروآ، مدیر دارالعلوم (اسلامیہ)

ضلع ڈیرہ اسماعیل خان

ناشر مکتبہ امدادیہ ملتان

نام کتاب : تسہیل بیضاوی اردو شرح تفسیر بیضاوی

تالیف : مولانا مجیب الرحمٰن صاحب پروآ

ناشر : مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

(Phone No. 061-4544965)

ضروری گزارش: اس کتاب کی تصحیح کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے۔ اگر اس کے باوجود کہیں کتابتی اغلاط نظر آئیں تو نشاندہی فرمائیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں اُن کی تصحیح کی جاسکے۔ فجزاکم اللہ احسن الجزاء فی الدارین ....(ادارہ)

عرض ناشر

وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے درجہ موقوف علیہ کے نصاب میں شامل علمِ تفسیر کی کتاب ''تفسیر بیضاوی'' کتب تفاسیر میں نہایت ادق سمجھی جاتی ہے۔ اس کو حل کرنے کے لیے مختلف علماء مدرسین نے شروحات لکھیں ہیں جو سب اپنی اپنی جگہ عمدہ ہیں۔ ہمارے برادر حضرت مولانا مجیب الرحمٰن صاحب ڈیرہ اسماعیل خان نے بھی اس کتاب کے نصابی حصہ اور اس کی تشریحات کا ایک نہایت عمدہ علمی گلدستہ بنام ''تسہیل بیضاوی'' ترتیب دیا ہے۔ جو درج ذیل خوبیوں سے آراستہ ہے۔

① معرب عبارت ② بین السطور ترجمہ ③ تحقیق عبارت ④ توضیح اغراض ⑤ حل مقاصد سے متعلق جملہ مباحث کی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ بدرجہ اتم رعایت ⑥ اساتذہ کرام اور طلبہ عظام کے لیے فہم و تفہیم کتاب میں یکساں مفید ⑦ تعبیر نہایت سادہ آسان اور عام فہم۔ ⑧ اختصار مخل اور طوالت ممل سے مبرا ⑨ مزید الجھن میں ڈالنے والی ضرورت سے زائد مباحث سے پاک۔ ⑩ ابتداء میں علمِ تفسیر پر تفسیر بیضاوی اور مصنف تفسیر بیضاوی رحمہ اللہ کے حالات پر مشتمل مختصر مگر جامع مقدمہ تلك عشرة كاملة۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت موصوف کی اس کاوش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور مزید مساعی جمیلہ کی توفیق عطا فرمائے اس کتاب کو طلبہ کے لیے مفید سے مفید تر بنائے۔

آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ

نعیم احمد

خادم جامعہ خیر المدارس ملتان

۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

فہرست

عنوان	صفحہ
عرض ناشر	۲
عرض مصنف	۶
تمہید یا مقدمہ	۷
حالات مصنف رحمہ اللہ اور تفسیر بیضاوی	۸
خطبہ کتاب	۹
سُوْرَةُ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ	۱۶
بِسْمِ اللّٰهِ	۱۸
وَ اللّٰهُ اَصْلُهٗ	۲۸
اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ	۳۴
﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾	۳۹
﴿رَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾	۴۳
﴿اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾	۴۷
﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾	۴۷
﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾	۵۳
﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾	۶۳
﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾	۶۸
﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ﴾	۷۲
﴿آمِيْن﴾	۷۹
سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ مَدَنِيَّة	۸۳
﴿الٓمّٓ﴾	۸۳
﴿ذٰلِكَ الْكِتَابُ﴾	۱۰۸
﴿لَا رَيْبَ فِيْهِ﴾	۱۱۰
﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ﴾	۱۱۲
﴿اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾	۱۲۲
﴿وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ﴾	۱۳۱

عنوان	صفحہ
﴿وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾	۱۳۵
﴿وَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾	۱۳۹
﴿وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ﴾	۱۴۴
﴿اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ﴾	۱۴۷
﴿وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾	۱۵۲
﴿اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾	۱۵۶
﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَ اَنْذَرْتَهُمْ﴾	۱۶۲
﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾	۱۶۶
﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾	۱۶۹
﴿وَ عَلٰى سَمْعِهِمْ﴾	۱۷۸
﴿وَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾	۱۷۹
﴿وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾	۱۸۱
﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ﴾	۱۸۳
﴿وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾	۱۸۸
﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ﴾	۱۹۰
﴿وَ مَا يَخْدَعُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ﴾	۱۹۳
﴿وَ مَا يَشْعُرُوْنَ﴾	۱۹۴
﴿فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ﴾	۱۹۵
﴿وَّ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾	۱۹۷
﴿بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ﴾	۱۹۷
﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ﴾	۱۹۹
﴿قَالُوْٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾	۲۰۱
﴿اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ ......﴾	۲۰۲
﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا﴾	۲۰۳
﴿كَمَآ اٰمَنَ النَّاسُ﴾	۲۰۳
﴿قَالُوْٓا اَنُؤْمِنُ﴾	۲۰۵

عنوان	صفحه
﴿وَ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ﴾	۲۰۶
﴿وَ اِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ﴾	۲۰۷
﴿وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ﴾	۲۰۹
﴿قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ﴾	۲۱۰
﴿اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ﴾	۲۱۱
﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾	۲۱۲
﴿وَ يَمُدُّهُمْ فِيْ طُغْيَانِهِمْ......﴾	۲۱۴
﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا ....﴾	۲۱۷
﴿فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾	۲۱۸
﴿وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾	۲۲۰
﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِيْ﴾	۲۲۰
﴿فَلَمَّآ اَضَآءَتْ مَا حَوْلَهٗ﴾	۲۲۳
﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾	۲۲۴
﴿وَ تَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ ....﴾	۲۲۶
﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾	۲۲۹
﴿فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ﴾	۲۳۲
﴿اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ﴾	۲۳۲
﴿فِيْهِ ظُلُمٰتٌ وَّ رَعْدٌ وَّ بَرْقٌ﴾	۲۳۳
﴿يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ﴾	۲۳۶
﴿مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾	۲۳۶
﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾	۲۳۸
﴿وَ اللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ﴾	۲۳۸
﴿يَكَادُ الْبَرْقُ﴾	۲۳۹
﴿كُلَّمَآ اَضَآءَ لَهُمْ مَّشَوْا فِيْهِ﴾	۲۴۰
﴿وَ لَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ..........﴾	۲۴۲
﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ﴾	۲۵۰
﴿الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾	۲۵۴

عنوان	صفحه
﴿وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾	۲۵۵
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾	۲۵۶
﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ..........﴾	۲۵۸
﴿وَ السَّمَآءَ بِنَآءً﴾	۲۵۹
﴿وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ..........﴾	۲۶۰
﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾	۲۶۲
﴿وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾	۲۶۵
﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ ....﴾	۲۶۷
﴿فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ﴾	۲۷۰
﴿اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾	۲۷۴
﴿فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا..........﴾	۲۷۵
﴿اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾	۲۸۰
﴿وَ بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ....﴾	۲۸۲
﴿تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ﴾	۲۸۸
﴿كُلَّمَا رُزِقُوْا..........﴾	۲۸۹
﴿رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾	۲۹۱
﴿وَ اُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا﴾	۲۹۲
﴿وَّ لَهُمْ فِيْهَآ اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾	۲۹۴
﴿وَّ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾	۲۹۶
﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ..........﴾	۲۹۹
﴿بَعُوْضَةً﴾	۳۰۳
﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾	۳۰۵
﴿فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ....﴾	۳۰۶
﴿وَ اَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَيَقُوْلُوْنَ﴾	۳۰۷
﴿مَا ذَآ اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا﴾	۳۰۷
﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا ....﴾	۳۰۹
﴿وَّ مَا يُضِلُّ بِهٖٓ ....﴾	۳۱۰

عنوان	صفحہ
﴿الَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾	۳۱۲
﴿مِنْ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ﴾	۳۱۴
﴿وَ یَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ یُّوْصَلَ﴾	۳۱۵
﴿وَ یُفْسِدُوْنَ فِی الْاَرْضِ......﴾	۳۱۶
﴿كَیْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾	۳۱۷
﴿وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا......﴾	۳۱۸
﴿ثُمَّ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾	۳۲۰
﴿هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ......﴾	۳۲۴
﴿ثُمَّ اسْتَوٰۤی اِلَی السَّمَآءِ﴾	۳۲۷
﴿فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾	۳۲۹
﴿وَ هُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ﴾	۳۳۰
﴿وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ......﴾	۳۳۲
﴿قَالُوْا اَتَجْعَلُ......﴾	۳۴۱
﴿وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ......﴾	۳۴۳
﴿وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾	۳۴۶
﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِكَةِ﴾	۳۴۹
﴿فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِیْ......﴾	۳۵۰
﴿قَالُوْا سُبْحٰنَكَ......﴾	۳۵۲
﴿اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ﴾	۳۵۴
﴿قَالَ یٰۤاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ......﴾	۳۵۴
﴿وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ﴾	۳۵۷
﴿فَسَجَدُوْۤا اِلَّاۤ اِبْلِیْسَ......﴾	۳۶۰
﴿وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ﴾	۳۶۱
﴿وَ قُلْنَا یٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ......﴾	۳۶۶
﴿وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾	۳۶۷

عنوان	صفحہ
﴿فَاَزَلَّهُمَا الشَّیْطٰنُ......﴾	۳۶۹
﴿فَاَخْرَجَهُمَا......﴾	۳۷۱
﴿فَتَلَقّٰۤی اٰدَمُ......﴾	۳۷۲
﴿فَتَابَ عَلَیْهِ﴾	۳۷۳
﴿اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ......﴾	۳۷۴
﴿فَاِمَّا یَاْتِیَنَّكُمْ مِّنِّیْ......﴾	۳۷۵
﴿وَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا وَ كَذَّبُوْا......﴾	۳۷۷
﴿یٰبَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ﴾	۳۸۳
﴿اذْكُرُوْا نِعْمَتِیَ......﴾	۳۸۴
﴿وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ......﴾	۳۸۵
﴿وَ اِیَّایَ فَارْهَبُوْنَ﴾	۳۸۷
﴿وَ اٰمِنُوْا بِمَاۤ اَنْزَلْتُ......﴾	۳۸۸
﴿وَ لَا تَشْتَرُوْا بِاٰیٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا﴾	۳۹۱
﴿وَ اِیَّایَ فَاتَّقُوْنِ﴾	۳۹۱
﴿وَ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾	۳۹۲
﴿وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ......﴾	۳۹۳
﴿وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ......﴾	۳۹۴
﴿وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِیْنَ﴾	۳۹۴
﴿اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ﴾	۳۹۵
﴿وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ﴾	۳۹۶
﴿وَ اسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ......﴾	۳۹۷
﴿وَ اِنَّهَا لَكَبِیْرَةٌ......﴾	۳۹۸
﴿الَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ......﴾	۳۹۹

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للہ رب العالمین و الصلوۃ و السلام علی سید المرسلین و علی آلہ و صحبہ اجمعین و علینا و علی من تبعھم الی یوم الدین امابعد:

چونکہ اللہ تعالی ہر مؤمن کیلئے بہت محبوب ذات ہیں اور محبت کا تقاضا ہے محبوب کے اوامر کو بجالانا اور نواہی سے بچنا یہی چیز محبوب سے قرب کا ذریعہ ہوتی ہے اللہ تعالی سے محبت کی وجہ سے اس کے اوامر ونواہی کا جاننا ضروری ہے تاکہ ان کے مطابق زندگی گذار کر اس کا قرب حاصل کریں، تو اللہ تعالی نے مؤمنین کیلئے وہ اوامر ونواہی اپنے نبی کریم ﷺ کی طرف بذریعہ وحی بھیجے تاکہ ان پر عمل ہو، وحی کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالی کے الفاظ میں ہم تک پہنچائی وہ قرآن مجید کی صورت میں ہمارے پاس ہے دوسری وہ وحی جو آپ ﷺ نے اللہ تعالی کے احکام کو اپنے الفاظ میں ہم تک پہنچایا وہ ذخیرہ احادیث کی صورت میں ہمارے سامنے ہے دونوں قسم کی وحی کی تشریح ووضاحت بہت بڑی دینی خدمت ہے، اللہ تعالی نے دونوں قسم کی وحی کی خدمت کیلئے کئی لوگ پیدا فرمائے قرآن مجید کی تشریح وتفسیر کی خدمت مفسرین نے کی اور حدیث شریف کی تشریح کی خدمت محدثین اور شارحین حدیث نے کی اللہ تعالی ان سب حضرات کو امت کی طرف جزاء خیر عطا فرمائے آمین

مفسرین میں امام قاضی بیضاوی ﷫ بھی بڑے پایہ کے مفسر ہوئے ہیں انہوں نے اپنی اس تفسیر میں بہت سے علوم کو جمع فرمایا ہے تفسیر، علم قرأت، اختلاف فقہاء، علم نحو وصرف وغیرہ، مگر الفاظ کے اختصار وغیرہ کی وجہ سے اس تفسیر کے سمجھنے سمجھانے میں مجھ جیسے کم علموں کو کافی محنت کرنی پڑتی ہے، استاذ مکرم حضرت علامہ مولانا محمد سرفراز خان صاحب رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً کا جملہ یاد آرہا ہے کہ "بیضاوی خوب محنت سے پڑھو یہ بڑی تگڑی کتاب ہے"، کچھ سالوں سے طلباء کو پڑھانے کا موقع ملا تو محسوس ہوا کہ تفسیر بیضاوی کی جتنی اردو شروح موجود ہیں ان میں کچھ نہ کچھ سقم ہے وہ اس لئے نہیں کہ لکھنے والے اکابرین میں نقص تھا بلکہ نقص خود ہم میں ہے اور وہ شروح کئی وجہ سے ہمارے لئے مشکل ہیں مثلاً عبارت کے ترجمہ میں تقدیم وتاخیر جو اس وقت عیب ہے جب یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کونسے کلمہ کا کونسا ترجمہ ہے؟ اور تشریح میں اردو کے مشکل الفاظ یا عربی الفاظ کا استعمال، اور بعض مقامات کی تشریح میں بے حد طوالت اور بعض جگہ بہت اختصار اور بعض جگہ کتاب کے باہر کی خارجی تقریر جو کہ فضول نہ کہلائے مگر جب کتاب مشکل ہے تو اس میں خارجی تقریریں بیچارے طلباء کو کیا یاد رہیں گی، اور وہ کتاب کیسے اور کتنے وقت میں حل کریں گے اس لئے راقم نے پڑھاتے ہوئے اپنے طور پر ضروری باتوں اور حل کتاب پر توجہ مرکوز رکھنے کی کوشش کی ہے اور خیال ہوا کہ جو طلباء کو پڑھاؤں وہ تحریر کے ذریعہ محفوظ بھی کرتا رہوں، ساتھ ہی خیال آیا کہ اگر ان اغراض کو سامنے رکھ کر مرتب تسہیل منظر عام پر آجائے تو شاید بہت ساروں کو فائدہ حاصل ہو اسی خیال سے اس کو مرتب کرنا شروع کیا اللہ تعالی مجھے بیضاوی کی تسہیل کی کماحقہ توفیق نصیب فرمائے اور طلباء کرام کے لئے نافع بنائے آمین:

فائدہ: تسہیل کے شروع کرنے سے پہلے یہ بات پیش نظر رہے کہ جہاں صرف ترجمہ کی یا ترجمہ کے سوا معمولی وضاحت کی ضرورت تھی وہاں صرف ترجمہ یا بین القوسین ضروری مختصر وضاحت کی گئی ہے اور جہاں زیادہ وضاحت کی ضرورت ہوئی وہاں ترجمہ کے بعد وضاحت کردی گئی ہے اور کوشش کی گئی کہ زائد از ضرورت بات نہ لکھی جائے، اس میں جو کچھ سقم نظر آئے وہ میری کم علمی کی وجہ سے ہوگا حضرات علماء کرام سے اس کی اصلاح کرنے کی امید رکھتا ہوں۔

تمہید یا مقدمہ

کتاب شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے، کتاب جس فن میں ہے اس فن کی تعریف اور موضوع وغرض وغایت اور مصنف کے حالات۔

تعریف اس لئے تاکہ مجہول کی طلب لازم نہ آئے، اور موضوع اس لئے تاکہ ایک فن کے مسائل دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کئے جاسکیں، اور غرض وغایت اس لئے تاکہ بیکار کی طلب لازم نہ آئے، اور مصنف کے حالات اس لئے تاکہ مصنف کے مرتبہ ومقام سے اس کی تصنیف کے مقام کا اندازہ ہوسکے۔

کسی شئی کی تعریف وہ ہے جس کے ذریعہ چیز کی حقیقت بیان کی جائے، موضوع یہ ہے کہ شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے، اور غرض وہ ارادہ جس کی وجہ سے کام کیا جائے، اور غایت کام کے انجام ونتیجہ کو کہتے ہیں۔

علم تفسیر کی تعریف:

تفسیر: یافسر سے ہے جس کا معنی ہے کھولنا، بیان کرنا یاتفسرة سے ہے جس کا معنی وہ آلہ یا علامات جس کے ذریعہ طبیب مرض کو پہچانے۔

اس کی اصطلاحی تعریف میں کئی قول ہیں، (۱) ابوحیان نحوی فرماتے ہیں هو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التى تحمل عليها حالة التركيب، یعنی تفسیر وہ علم ہے جس میں الفاظ قرآنی کی ادائیگی اور مدلولات اور افرادی وترکیبی احکام اور ترکیبی صورت میں جن معانی کا احتمال ہے ان کے متعلق بحث ہو۔ (۲) امام زرکشی فرماتے ہیں التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ و بيان معانيه و استخراج احكامه و حِكَمه (الاتقان ۴/۱۹۵) یعنی تفسیر وہ علم ہے جس سے کتاب اللہ کو جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوئی سمجھا جاتا ہے اور اس کے معانی کا بیان اور اس کے احکام اور حکمتیں نکالی جاتی ہیں۔ (۳) عند الجمہور هو علم باصول يعرف بها معانى كلام الله على حسب الطاقة البشرية ایسے اصول کا جاننا جن کے ذریعہ انسانی طاقت کے مطابق کلام اللہ کے معانی معلوم کئے جائیں۔

پھر ایک تفسیر ہوتی ہے اور ایک تاویل۔ تاویل یا اَول سے ہے بمعنی رجوع کرنا کیونکہ مفسر آیات کو معانی محتملہ کی طرف پھیرتا ہے، یا ایالة سے ہے بمعنی نظم وتدبیر یعنی تاویل کرنے والا کلام کو پھیرتے ہوئے معنی کو اس کے موقع میں رکھتا ہے، ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ اس بارے میں مختلف قول ہیں (۱) یہ کہ دونوں مترادف ہیں (۲) تفسیر نام ہے ما يتعلق بالرواية کا یعنی جو احادیث اور روایات صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین وتبع تابعین رحمہم اللہ سے ثابت ہو اور تاویل نام ہے ما يتعلق بالدراية کا یعنی آیت میں مختلف معانی محتملہ میں سے کسی معنی کو مجتہد اجتہاد سے ترجیح دے، (۳) تفسیر کلام الٰہی کی قطعی یقینی مراد کا نام ہے اور تاویل احتمالی مرادوں میں سے کسی مراد کو غیر یقینی فیصلہ کے ساتھ ترجیح دینا۔

مفسر کیلئے شرائط:

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کی تفسیر میں مشغول ہونے والے کیلئے پندرہ علوم کی ضرورت ہے جن کا خلاصہ یہ ہے (۱) علم لغت (۲) علم نحو (۳) علم صرف (۴) علم اشتقاق (۵) علم معانی (۶) بیان (۷) بدیع (۸) قراءت (۹) اصول دین (۱۰) اصول فقہ (۱۱) اسباب نزول وقصص (۱۲) ناسخ ومنسوخ (۱۳) فقہ (۱۴) احادیث مفسرہ (۱۵) علم وہبی جو اللہ تعالی علم پر عمل کرنے کی برکت سے عطا فرماتے ہیں (الاتقان ۲/۲۱۳ تا ۲۱۵) مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے اس سے بھی زائد کچھ اور علوم کا ضروری ہونا بھی بیان فرمایا ہے (منازل العرفان فی علوم القرآن)

تفسیر بالرائے:

حدیث شریف میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے من فسر بالقرآن برأیہ فقد اخطأ و ان اصاب (ابوداؤد) جو شخص قرآن مجید کی تفسیر بالرائے کرے اگر اس نے درست تفسیر کی ہو تو بھی گناہ کیا۔

اس حدیث کے مطابق تفسیر بالرائے سے بچنا ضروری ہے لیکن علماء نے تفصیل بیان فرمائی کہ مطلق تفسیر بالرائے ممنوع نہیں بلکہ تفسیر بالرائے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ تفسیر بالرائے ایسی کی جو قرآن وحدیث واسلاف کے عقائد ومرویات کے خلاف ہے، یہی ممنوع اور حرام ہے، دوسری یہ کہ قرآن وحدیث واسلاف کے نظریات اور ان کی تفسیر کے خلاف نہیں بلکہ ان کی تفسیر کے مطابق ہے، مثلاً تفسیر تو اپنی رائے سے کی مگر اسلاف سے اس کی تائید ملتی ہے، یہ تفسیر بالرائے جائز ہے، مگر اس کیلئے وہ شرائط پایا جانا ضروری ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔

علم تفسیر کا موضوع اور غرض وغایت:

آیات کلام اللہ ہے، اور غرض وغایت مراد اللہ معلوم کر کے اوامر ونواہی میں اللہ کے حکموں کی تعمیل کرتے ہوئے سعادت دارین کی کامیابی حاصل کرنا۔

حالات مصنف رحمہ اللہ:

مختصر حالات یہ ہیں کہ نام عبداللہ بن عمر بن محمد بن علی ہے خراسان کے شہر بیضاء میں پیدا ہوئے اسی کی نسبت سے بیضاوی کہلاتے ہیں۔ شیراز میں قاضی کے عہدہ پر رہے ہیں اس لئے قاضی بھی کہلاتے ہیں، مسلکا شافعی تھے مگر غیر متعصب تھے، سنہ ۶۸۵ھ میں وفات پائی۔

تصانیف:

آپ کی مشہور تصانیف میں سے طوالع الانوار علم عقائد میں اور تفسیر بیضاوی ہیں جس کا اصل نام انوار التنزیل و اسرار التاویل ہے، اس تفسیر کا ماخذ تین تفسیریں ہیں تفسیر کشاف امام زمخشری رحمہ اللہ اور تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ اور تفسیر امام راغب اصفہانی رحمہ اللہ، یہ تفسیر بہت عمدہ اور مشکل تفسیر ہے اور ایک کوتاہی یہ ہوئی کہ اس میں موضوع کی حد تک پہنچی ہوئی بعض روایات بھی ہیں، (اب آگے ہم کتاب کے مضامین میں شروع ہوتے ہیں، یا اللہ قبول فرما، اور میرے طلباء بھائیوں کیلئے مفید بنا، آمین)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعَالَمِيْنَ نَذِيْراً
سب قسم کی تعریف اس اللہ کیلئے ہے جس نے فرقان نازل فرمایا اپنے بندے پر تا کہ وہ جہان والوں کو ڈرانے والے ہوں،

تشریح: الفرقان: کا معنی جدائی کرنے والا، فرق کرنے والا، قرآن مجید فارق بین الحق والباطل ہے اس لیے اس کو "فرقان" کہتے ہیں۔ **عبدہٖ:** نبی کریم ﷺ مراد ہیں۔

سوال: آپ ﷺ کی صفت رسالت ونبوت کے بجائے صفت عبدیت کیوں ذکر ہوئی؟ **جواب:** صفتِ عبدیت میں توجہ پھیرنا ہے من الخلق الی الخالق اور صفتِ رسالت میں توجہ پھیرنا ہے من الخالق الی المخلوق اور جس صفت میں توجہ من الخلق الی الخالق ہو وہ افضل ہے (یعنی عبدیت) اس کے مقابلہ میں جس میں توجہ من الخالق الی الخلق ہے (یعنی نبوت ورسالت) اس لیے صفتِ عبدیت کو اختیار فرمایا۔

لیکون: یکون کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع نہیں ہوسکتی کیونکہ اللہ کے لیے صفت نذیر ثابت نہیں، بلکہ ضمیر قرآن مجید کی طرف بھی راجع ہوسکتی ہے اور نبی کریم ﷺ کی طرف بھی کیونکہ قرآن مجید بھی نذیر ہے اور نبی کریم ﷺ بھی نذیر ہیں۔

فَتَحَدّٰی بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْ سُوَرِهٖ مَصَاقِعَ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ فَلَمْ يَجِدْ بِهٖ قَدِيْراً
پس چیلنج کیا اللہ تعالیٰ نے اس کی سورتوں میں سے سب سے چھوٹی سورت کے ساتھ خالص عرب کے اونچا بولنے والے مقرروں کو، پس نہ پایا اس پر قدرت رکھنے والا

تشریح: فتحدّٰی: باقصر سورة حدیٰ کا متعلق اور مصاقع الخطباء مفعول بہ ہے اور مصاقع الخطباء میں اضافة الصفة الی الموصوف ہے، اور من العرب العرباء بیان ہے مصاقع الخطباء کا، تحدّیٰ کا معنی جیسا کام آدمی نے کیا دوسرے سے اسی جیسا کرنے کا مطالبہ کرنا، چیلنج کرنے سے حاصل ترجمہ کیا جاتا ہے، اس کی ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے۔

باقصر سورة: چونکہ قرآن مجید میں لفظ "فاتوا بسورة" تنوین تنکیر کے ساتھ ہے اور تنوین تقلیل کیلئے ہے اس لئے فرمایا کہ چھوٹی سورت کے ساتھ چیلنج کیا۔

مصاقع: جمع مِصقع کی مصدر میمی ہے اسم فاعل کے معنی میں ہے اونچا بولنے والے۔ **خطباء:** جمع خطیب کی مقرر، اور **العرب:** کے بعد العرباء تاکید ہے کیونکہ کسی لفظ کی تاکید لانی ہو تو کبھی تاکید کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وزنِ فعلاء پر ایک صفت ذکر کر دی جاتی ہے، تو مؤکد و تاکید ملکر معنی ہے خالص عرب، یعنی پیدائشی عرب۔

فلم یجد به قدیرًا: اللہ تعالیٰ نے چیلنج کے جواب دینے پر قدرت رکھنے والا نہ پایا اور چونکہ اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے کوئی چیز مخفی نہیں ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا عدمِ وجدان ثبوت ہے عدمِ وجود کا کہ کوئی قدرت رکھنے والا نہ تھا کیونکہ اللہ نے کوئی نہ پایا اگر ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہوتا۔

وَاَفْحَمَ مَنْ تَصَدّٰی لِمُعَارَضَتِهٖ مِنْ فُصَحَاءِ عَدْنَانَ وَبُلَغَاءِ قَحْطَانَ حَتّٰی حَسِبُوْا اَنَّهُمْ
اور قرآن کے مقابلہ کرنے سے چپ کرا دیا اس نے عدنان کے فصحاء اور قحطان کے بلغاء کو حتیٰ کہ وہ یہ سمجھنے لگے کہ

سُحِرُوْا تَسْحِيْرًا
ان پر جادو ہو گیا ہے

تشریح: **افحم:** از افعال کسی کے چہرہ کو سیاہ کر دینا، یہاں خاموش کرانے کے معنی میں ہے، کیونکہ جس کو خاموش کرادیا جائے اس کے چہرہ پر سیاہی آنے لگتی ہے، **فصحاء** اور **بلغاء** ایک معنی میں ہے۔ **عدنان** اور **قحطان** دو قبیلوں کے نام ہیں، قحطان خالص عرب اور عدنان عجم ہونے کے بعد عرب بنے، ان کو عرب مستعرب کہتے ہیں مراد یہاں سب عرب کو جمع کرنا ہے کہ جب خالص عرب عاجز آگئے تو عرب مستعرب کیسے عاجز نہ ہوتے؟ تو مراد سب عرب کی عاجزی ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ لِلنَّاسِ مَانُزِّلَ اِلَيْهِمْ حَسْبَمَا عَنَّ لَهُمْ مِنْ مَصَالِحِهِمْ لِيَتَدَبَّرُوْا آيَاتِهٖ
پھر اللہ نے لوگوں کے سامنے نازل کردہ قرآن میں ان مصلحتوں کے مطابق بیان کیا جو ان کو پیش آئیں تاکہ اس کی آیات میں غور کریں
وَ لِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ
اور تاکہ عقلمند نصیحت حاصل کریں۔

تشریح: **حسبما:** قدر ما کے معنی میں ہے۔ **عَنَّ** از ضرب بمعنی ظاہر ہونا۔ **من مصالحهم:** ما کا بیان ہے، **تدابر:** انجام میں غور کرنا۔ **تذکر:** انجام میں غور کر کے بیدار ہو جانا۔

فَكَشَفَ قِنَاعَ الْاِنْغِلَاقِ عَنْ آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ هُنَّ رُمُوْزُ
پھر تاویل اور تفسیر کے ذریعہ سے ہٹادیا پیچیدگی کے پردہ کو آیات محکمات سے جو کتاب میں سے اصل ہیں اور دوسری آیات متشابہات ہیں
الْخِطَابِ تَاوِيْلاً وَّتَفْسِيْراً
جو خطاب خداوندی کے راز ہیں

تشریح: **کشف:** از ضرب دور کرنا، پردہ کھولنا۔ **قناع:** دوپٹہ، غلاف۔ **الانغلاق:** پیچیدگی، پردہ۔ **رموز:** جمع رمز کی بمعنی راز، بمعنی اسم فاعل رامز ہے کیونکہ مصدر کی جمع نہیں آتی اور اشارہ۔ **الخطاب:** بمعنی کلام کو حاضر شخص کی طرف متوجہ کرنا اور آیات محکمات وہ آیات ہیں جو معلوم المراد ہیں اور متشابہات وہ ہیں جو غیر معلوم المراد ہیں۔

تاویلاً و تفسیراً: اس میں کئی قول ہیں کہ تاویل کیا ہے اور تفسیر کیا ہے؟ (۱) دونوں مترادف ہیں (۲) تاویل وہ ہے جس کا تعلق درایت سے ہے یعنی اجتہاد و سمجھ سے ہے کہ آیت کی مراد میں کئی احتمال ہیں کسی دلیل کی بنیاد پر کسی ایک احتمال کو ترجیح دے کر آیت کو اس کی طرف پھیرنا، اور تفسیر وہ ہے جس کا تعلق روایت سے ہے یعنی آیات کی وہ مراد جو حدیث نبوی ﷺ یا روایات صحابہ ﷺ وتابعین وتبع تابعین ﷺ سے منقول ہے مثلاً کسی آیت کا سبب نزول بیان کرنا جس میں عقل کا کوئی عمل دخل نہیں وغیرہ، تفصیل مقدمہ میں ذکر ہو گئی ہے۔

سوال: یہاں فرمایا آیات محکمات سے پیچیدگی کے پردے کو ہٹادیا جب محکمات معلوم المراد ہیں تو ان پر پردہ ہونے اور پھر پردے

کو ہٹانے سے کیا مراد ہے؟

جواب: دو توجیہیں کی گئی ہیں ایک یہ کہ ایک خفاء وہ ہے جو احتمال ناشی عن دلیل کی وجہ سے ہوا ایسا خفاء آیات محکمات میں نہیں ہے، دوسرا اخفاء وہ ہے جو احتمال ناشی عن غیر دلیل سے ہوا ایسا خفاء آیات محکمات میں ہو سکتا ہے اور اسی کا پردہ اللہ تعالی نے اٹھا دیا، دوسری توجیہ یہ ہے کہ جیسے کنواں کھودنے والے سے آدمی کہے ضیق فم البئر کنوئیں کا منہ تنگ کر تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پہلے منہ کشادہ کر پھر تنگ کر، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے ہی منہ تنگ رکھ اسی طرح یہاں جو فرمایا کہ آیات سے پیچیدگی کا پردہ ہٹایا مراد یہ ہے کہ پہلے ہی سے پیچیدگی نہ ہونے دی۔

وَ اَبْرَزَ غَوَامِضَ الْحَقَائِقِ وَ لَطَائِفَ الدَّقَائِقِ لِيَتَجَلّٰى لَهُمْ خَفَايَا الْمُلْكِ وَ الْمَلَكُوْتِ
اور ظاہر کئے پوشیدہ حقائق اور باریک لطائف تا کہ ظاہر ہو جائیں بندوں کے سامنے عالم مشاہدہ اور عالم غیب کی مخفی باتیں اور صفات جمالی اور جلالی کے
وَ خَبَايَا الْقُدُسِ وَ الْجَبَرُوْتِ
پوشیدہ راز تا کہ ان میں غور کریں غور کرنا

تشریح: ابرز اور آگے مھد کا عطف کشف پر ہے اور یہ سب بین للناس مانزل الیھم کی تفصیل ہے۔ **غوامض الحقائق** میں اضافۃ الصفۃ الی الموصوف اور **لطائف الدقائق** میں اضافۃ الموصوف الی الصفۃ ہے اور اضافت بیانیہ ہے۔ **غوامض:** جمع غامض یا غامضۃ کی ہے پوشیدہ چیزیں اور حقائق جمع حقیقۃ کی اور حقیقت وہ ہے جس کی وجہ سے شئ شئ ہو، اور لطائف لطیفۃ کی جمع وہ باریک نکات جو دقت نظر سے حاصل ہوں۔ الدقائق دقیقۃ کی جمع باریکی والی بات، غوامض الحقائق سے مراد آیات کے وہ معانی جو بذریعہ تفسیر معلوم ہوں اور لطائف الدقائق سے مراد آیات کے وہ معانی جو تاویل کے ذریعہ معلوم ہوں۔ چونکہ ان میں دقت نظر کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ان کو لطائف الدقائق سے تعبیر کیا، مطلب ہوا کہ آیات کے سب قسم کے معانی اللہ نے ظاہر فرمائے چاہے معانی تفسیریہ ہوں یا تاویلیہ ہوں، اور **خفایا:** خفیۃ کی جمع ہے مخفی چیز۔ **الملك:** عالم مشہود و محسوس کو کہتے ہیں یعنی ساتوں آسمان اور زمینیں، اور الملکوت الملك کا مبالغہ ہے بمعنی کامل سلطنت اور اللہ تعالی کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس لئے ملکوت سے مراد عالم غیب لیا جاتا ہے، یعنی تا کہ لوگوں کے سامنے عالم مشہود و عالم غیب دونوں جہاں کے راز ظاہر ہوں جن سے اللہ تعالی کی قدرت اور اس کی صفات کاملہ پر استدلال کر کے اللہ کو پہچانیں، اور خبایا خبیۃ کی جمع ہے بمعنی مخفی چیز اور مراد اللہ تعالی کی صفات ذاتیہ اور صفات سلبیہ ہیں جو اللہ تعالی کی کاریگریوں میں پوشیدہ ہیں قدس صفات جمالی کو اور جبروت صفات جلالی کو کہتے ہیں یعنی تا کہ وہ امور ظاہر ہوں جو اللہ تعالی کی کاریگریوں میں پوشیدہ ہیں تا کہ لوگ ان میں سوچ و فکر کر کے اللہ تعالی کی ذات و صفات و افعال کی معرفت میں ایک درجہ سے اس سے اوپر درجہ اعلی تک پہنچیں جو اولیاء کو حاصل ہوتا ہے۔

وَ مَهَّدَ لَهُمْ قَوَاعِدَ الْاَحْكَامِ وَ اَوْضَاعِهَا مِنْ نُصُوْصِ الْاٰيَاتِ وَ اَلْمَاعِهَا لِيُذْهِبَ عَنْهُمْ
اور بیان کئے لوگوں کیلئے احکام کے قواعد اور ان کی علتیں نصوص آیات سے اور ان کے اشارات سے تا کہ اللہ ان سے پلیدی

الرِّجْسَ وَ يُطَهِّرَهُمْ تَطْهِيْرًا

دور کرے اور ان کو خوب پاک کرے

تشریح: مھّد: از تفعیل مہیا کرنا۔ قواعد: قاعدۃ کی جمع ہے وہ اصول کلی جس سے اس کی جزئیات کے احکام معلوم ہوں. الاحکام: حکم کی جمع ہے اللہ تعالی کا خطاب جو مکلفین (جن وانس) کے افعال کے بارے میں ہو، کبھی وہ چیزیں بھی حکم کہلاتی ہیں جو خطاب کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں جیسے حلت وحرمت وغیرہ، اوضاع: وضع کی جمع ہے بمعنی وہ علت جو حکم کے افادہ کیلئے وضع ہوئی ہو. نصوص: جمع نص کی وہ جو معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر الدلالۃ ہو۔ الماع: لمع کی جمع بمعنی روشنی۔ من نصوص الآیات قواعد الاحکام سے اور الماعھا اوضاعھا سے تعلق رکھتا ہے کہ قواعد احکام صریح نصوص سے نکلتے ہیں اور علتیں آیات کے اشاروں سے نکلتی ہیں یعنی دلالۃ النص اور اشارۃ النص واقتضاء النص سے ظاہر ہوتی ہیں، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آیات میں احکام کے قواعد اور ان کے اشارات میں علتیں بیان کردیں، جب صاحب صلاحیت ان سے اللہ تعالی کی ذات و صفات کی معرفت اور علم حاصل کرے گا اور اس کے احکام پر عمل کرے گا تو علم سے جہالت کی پلیدی دور ہوگی، اور عمل سے گناہوں کی نجاست دور ہوگی، اور آدمی پاک ہوجائے گا۔

فَمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيْدٌ فَهُوَ فِي الدَّارَيْنِ حَمِيْدٌ وَ سَعِيْدٌ وَ مَنْ لَّمْ

پس جس شخص کیلئے دل ہو یا وہ حضور ذہنی کے ساتھ کان لگائے وہ دونوں جہان میں لائق تعریف اور سعادت مند ہوگا اور جو اس کی طرف سر بھی

يَرْفَعْ اِلَيْهِ رَاْسَهٗ وَ اَطْفَاَ نِبْرَاسَهٗ يَعِشْ ذَمِيْمًا وَ سَيَصْلٰى سَعِيْرًا

نہ اٹھائے اور اپنے چراغ کو بجھادے وہ مذموم ہوکر زندگی گذارے گا اور ضرور جہنم میں داخل ہوگا،

تشریح: قلبٌ: کی تنوین تعظیم کیلئے ہے مراد قلب عظیم ہے اور یہ اس شخص کا ہوتا ہے جس میں عقل سلیم ہو، نبراس: چراغ، مراد نور فطرت ہے جو اللہ تعالی ہر پیدا ہونے والے میں رکھتا ہے، یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے مکلفین کے تین گروہ ذکر فرمائے۔ اول وہ جن کو قلب عظیم اور عقل سلیم عطا ہوا ایسے لوگ حقائق ودقائق میں غور وتدبر کرکے نصوص اور ان کے اشارات سے احکام کا استنباط کرتے ہیں یہ مجتہدین ہوئے من کان لہ قلب میں ان کا ذکر ہوا۔ دوم وہ ہیں جن کو پہلے گروہ جیسی عقل کامل میسر نہیں کہ خود احکام مستنبط کریں البتہ مجتہدین سے ذہن حاضر کرکے سنتے اور عمل کرتے ہیں یہ مقلدین ہوئے۔ او القی السمع و ھو شھید میں ان کا ذکر ہوا، ان دونوں کا انجام مصنف رحمہ اللہ نے یہ ذکر فرمایا کہ دنیا وآخرت دونوں میں حمید اور سعادت مند ہیں۔ سوم وہ ہیں جنہوں نے اس نور فطرت کو جس پر وہ پیدا ہوئے ضائع کردیا کہ غفلت وتکبر اور جہل مرکب میں مبتلا رہ کر قرآن مجید کی طرف سر نہ اٹھایا اور توجہ ہی نہ کی حق کی طرف کان ہی نہ دھرے، ان کو و من لم یرفع الیہ راسہ الخ سے بیان کیا اور ان کا انجام ذکر فرمایا کہ دنیا میں مذموم ہوکر زندگی گذارتے ہیں اور آخرت میں جہنم میں داخلہ ہوگا، مذموم ہونے سے مراد اللہ ورسول ﷺ اور مومنین کی طرف سے مذموم ہوتے ہیں، یہاں آخرت کا انجام ذکر کرتے ہوئے سیصلی سعیراً میں مصنف رحمہ اللہ نے حرف سین شروع میں ذکر کیا اور دنیا کے اندر ان کے حال سے متعلق یعش ذمیمًا میں ایسا کوئی حرف ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ سین تاکید کا فائدہ دے رہا ہے مطلب

یہ ہے کہ آخرت میں جہنم کا داخلہ ان لوگوں کیلئے یقینی ہے مگر دنیا میں چونکہ استدراجاً بظاہر عیش والی زندگی گذارنے والے کفار بھی ہیں اس لئے ہر کافر کا ظاہراً مذموم زندگی والا ہونا ضروری نہیں (اگر چہ حقیقۃً پھر بھی ان کی زندگی مذموم ہوتی ہے) اس لئے حرف سین وغیرہ ذکر نہیں فرمایا۔

فَيَا وَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَ يَا فَائِضَ الْجُوْدِ وَ يَا غَايَةَ كُلِّ مَقْصُوْدٍ صَلِّ عَلَيْهِ صَلٰوةً تُوَازِيْ غَنَاءَهٗ
پس اے وہ جس کا وجود ضروری ہے اور اے سخاوت بہا دینے والے اور اے ہر مقصود کی انتہاء! نبی کریم ﷺ پر ایسی رحمت بھیج جو اس کے پہنچاتے ہوئے نفع
وَ تُجَازِيْ عَنَاءَهٗ وَعَلٰى مَنْ اَعَانَهٗ وَ قَرَّرَ تِبْيَانَهٗ تَقْرِيْرًا وَ اَفِضْ عَلَيْنَا مِنْ بَرَكَاتِهِمْ وَ اسْلُكْ
کے برابر ہو اور اس کی اٹھائی ہوئی مشقت کا بدلہ ہو جائے، اور ان پر بھی جنہوں نے آپ ﷺ کی مدد کی اور آپ ﷺ کے بیان کردہ احکام کو پختہ کیا اور ہم
بِنَا مَسَالِكَ كَرَامَاتِهِمْ وَ سَلِّمْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَيْنَا تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا
پر بھی ان کی برکات میں سے کچھ بہا دے اور ان کی عزتوں والے راستوں پر ہمیں چلا دے اور ان پر اور ہم پر بہت بہت سلامتی نازل فرما

تشریح: واجب: بمعنی ثابت یا ضروری یعنی وہ جو لذاتہٖ عدم قبول نہ کرے، اور اس کی ذات ہی ہمیشہ کے وجود کی مقتضی ہو جس کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء ازلی و ابدی ہو اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ **فائض الجود:** فائض فیض سے ہے پانی کا اتنا زیادہ ہونا کہ برتن کے منہ سے بھی بہہ جائے یہاں مراد کوئی شئی ہمیشہ کیلئے فائدہ اٹھانے کیلئے بغیر عوض دے دینا، اور جود نفع کی چیز بلا عوض فائدہ کیلئے دینا۔ **غاية كل مقصود:** کہ ہر مقصود اللہ ہی سے مانگنے اور اس کے دینے سے پورا ہوتا ہے، وہ ہی ہر دعا (بشرائط) قبول کرتا ہے۔ **صل:** صلوۃ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سے رحمت نازل کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، اور مؤمنین و ملائکہ کی طرف نسبت سے دعاء رحمت کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔ **غناءہ:** نفع جو آپ ﷺ کی برکت و فیض سے امت کو ملا دینی ہو یا دنیادی یا اخروی، **عناء:** مشقت جو آپ ﷺ نے دعوت و تبلیغ میں اٹھائی۔ **من اعانه:** حضرات صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم مراد ہیں اور تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہو سکتے ہیں، **قرر تبيانهٗ:** سے مراد آپ ﷺ کے لائے ہوئے احکام کو علم و عمل اور دوسروں تک پہنچانے کے ذریعہ سے پختہ کرنا۔

وَ بَعْدُ فَاِنَّ اَعْظَمَ الْعُلُوْمِ مِقْدَارًا وَ اَرْفَعَهَا شَرَفًا و مَنَارًا عِلْمُ التَّفْسِيْرِ الَّذِيْ هُوَ رَئِيْسُ
حمد و صلوۃ کے بعد پس، بیشک سب علوم سے مرتبہ میں بڑھ کر اور فضیلت و بلندی میں اونچا علم تفسیر ہے جو سب علوم دینیہ کا سردار
الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَ رَأْسُهَا وَ مَبْنٰى قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَ اَسَاسُهَا لَا يَلِيْقُ لِتَعَاطِيْهِ و التَّصَدِّيْ
اور سر ہے اور شریعت کے قواعد کی بنیاد اور ان کی اساس ہے، اس کو حاصل کرنے کے اور اس میں گفتگو کے درپے
لِلتَّكَلُّمِ فِيْهِ اِلَّا مَنْ بَرَعَ فِي الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ كُلِّهَا اُصُوْلِهَا وَ فُرُوْعِهَا وَ فَاقَ فِي الصِّنَاعَاتِ
ہونے کے لائق نہیں مگر وہ شخص جو سب علوم دینیہ میں اصول ہوں یا فروع ماہر ہو اور علوم عربیہ
الْعَرَبِيَّةِ وَ الْفُنُوْنِ الْاَدَبِيَّةِ بِاَنْوَاعِهَا
اور فنون ادبیہ کی سب اقسام میں فائق ہو

تشریح: **شرف:** بلندی اور فضیلت۔ **منار:** روشن چیز یہاں بلندی کے معنی میں ہے۔ **قواعد الشرع:** قواعد واساس سے مراد ادلہ اربعہ ہیں کتاب وسنت واجماع وقیاس، علم تفسیر کو ان کی بنیاد اس لئے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ کے احکام علم تفسیر کے ذریعہ اس کے معنی ومفہوم کو معلوم کرنے سے سمجھ آئیں گے، اور باقی تینوں کے حجت ہونے کا ثبوت کتاب اللہ کی آیات سے ہوتا ہے، تو یہ سب علم تفسیر پر موقوف ہوئے، علم تفسیر سب علوم کا سردار اور ان سے افضل اس لئے ہے کہ کسی علم وفن کی فضیلت چار چیزوں سے ہوتی ہے، (۱) اس کے موضوع کی عظمت سے اور علم تفسیر کا موضوع آیات کلام اللہ ہیں جو عظیم ہیں (۲) اور معلوم کی عظمت سے، اور علم تفسیر کا معلوم مراد اللہ ہے (۳) اور غرض وغایت کی عظمت سے، اور علم تفسیر کی غرض وغایت مراد اللہ معلوم کر کے اس پر عمل سے فوز سعادت دارین حاصل کرنا ہے (۴) اور شدت احتیاج سے عظمت معلوم ہوتی ہے۔ اور علم تفسیر کی طرف شدت احتیاج واضح ہے کہ مراد اللہ معلوم کر کے اس پر عمل سے دین ودنیا کے کمال اور آخرت کی کامیابی حاصل ہوگی، اور ہر شخص کو اس کی ضرورت ہونا معلوم ہے۔

التعاطی: حاصل کرنا۔ **برع:** کا معنی فاق، فائق وماہر ہو۔ **اصولها:** علوم دینیہ کے اصول سے مراد کتاب اللہ، سنت اور اصول فقہ ہیں اور فروع سے مراد فقہ اور علم اخلاق ہے، اور علوم عربیہ وفنون ادبیہ بارہ ہیں ان میں سے آٹھ کی حیثیت اصول کی ہے یعنی لغت، صرف، نحو، اشتقاق، معانی،، بیان، عروض، قافیہ اور چار فروع ہیں۔ خط، قرض الشعر، انشاء اور محاضرات جس میں سے تاریخ بھی ہے۔

سوال: علم تفسیر کے سب علوم کے سردار اور سر ہونے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوسرے علوم مؤخر اور علم تفسیر مقدم ہے جبکہ علم تفسیر کے حصول اور اس میں پڑنے کیلئے دوسرے علوم کی مہارت ضروری ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے علوم مقدم اور تفسیر مؤخر ہے تو ان دونوں باتوں میں تعارض ہوا؟

جواب: (۱) تمام علوم من حیث الذات اپنے ثبوت میں علم تفسیر کے محتاج ہیں اور تفسیر من حیث الذات ان کی طرف محتاج نہیں اس حیثیت سے علم تفسیر مقدم اور دوسرے علوم مؤخر ہیں لیکن اس حیثیت سے کہ علم تفسیر پوری طرح حاصل ہو تو چونکہ دوسرے علوم کی مہارت سے ہی پوری طرح حاصل ہوتا ہے اس لئے اس حیثیت سے دوسرے علوم سے مؤخر ہے (۲) علم تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اعتبار سے دوسرے علوم پر مقدم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والے لوگوں کے اعتبار سے دوسرے علوم تفسیر سے مقدم ہیں تو دونوں باتوں میں تعارض نہ ہوا۔

وَ لَطَالَمَا اُحَدِّثُ نَفْسِیْ بِاَنْ اُصَنِّفَ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ كِتَاباً يَّحْتَوِیْ عَلٰی صَفْوَةِ مَابَلَغَنِیْ مِنْ
اور بہت دفعہ میرے دل میں بات آئی کہ اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھوں کہ جو اس کے خلاصہ پر مشتمل ہو کچھ مجھے پہنچا
عُظَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَعُلَمَاءِ التَّابِعِيْنَ وَمَنْ دُوْنَهُمْ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِيْنَ وَيَنْطَوِیْ عَلٰی
بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم اور علماء تابعین رحمہم اللہ سے اور ان کے بعد سلف صالحین رحمہم اللہ کی طرف سے
نُكَتٍ بَارِعَةٍ وَلَطَائِفَ رَائِقَةٍ اِسْتَنْبَطْتُهَا اَنَا وَمَنْ قَبْلِیْ مِنْ اَفَاضِلِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَاَمَاثِلِ
اور ان باریک نکات اور عجیب لطائف پر جو میں نے خود اور مجھ سے پہلے کے افاضل متاخرین اور برگزیدہ

الْمُحَقِّقِيْنَ وَيُعْرِبُ عَنْ وُجُوْهِ الْقِرَآتِ الْمَشْهُوْرَةِ الْمُعْزِيَةِ اِلَى الْاَئِمَّةِ الثَّمَانِيَةِ
محققین نے مستنبط کئے ہیں، اور وہ کتاب ظاہر ان مشہور قراأتوں کے طریقے جو آٹھ مشہور ائمہ کی طرف منسوب ہیں اور ان
الْمَشْهُوْرِيْنَ وَالشَّوَاذَةِ الْمَرْوِيَةِ عَنِ الْقُرَّءِ الْمُعْتَبِرِيْنَ
قراأت شاذہ کے طریقے جو معتبر قراء سے منقول ہیں۔

تشریح: لطالما: کے شروع کالام تاکید کیلئے ہے، اور **ما:** یا تاکید کیلئے ہے یا مصدریہ ہے۔ **یحتوی:** مشتمل ہو۔ **صفوة:** بمعنیٰ خالص یعنی صرف۔ **عظماء الصحابة:** بڑے بڑے صحابہ رضی اللہ عنہم، مراد حضرت علی وابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر، عبداللہ بن عمرو، ابن زبیر، زید بن ثابت، ابی بن کعب وغیرہم رضی اللہ عنہم ہیں۔ لفظ صحابة مصدر ہے یہاں بمعنیٰ اصحاب ہو کر صحابی کی جمع کیلئے مستعمل ہے۔ صحابی ہر وہ شخص ہے جس نے نبی کریم ﷺ سے ایمان کے ساتھ ملاقات فرمائی اور ایمان کے ساتھ اس دنیا سے گیا، ایمان کے ساتھ ملاقات کی قید سے منافقین اور کفار نکل گئے، اور ایمان کے ساتھ دنیا سے جانے کی قید سے مرتد ہونے والا نکل گیا، اور ایسا شخص بظاہر صحابی بنا مگر حقیقت میں صحابی بلکہ مسلمان ہی نہیں ہوا تھا مگر شریعت ظاہر پر حکم لگاتی ہے اس وجہ سے ظاہر میں اس کو صحابی کہہ دیا گیا، اور علماء تابعین سے مراد صحابہ رضی اللہ عنہم کے شاگرد ہیں جیسے مجاہد، سعید بن جبیر علقمہ، عکرمہ، ضحاک، اور حسن بصری وغیرہم رحمہم اللہ، اور ان کے بعد کے اسلاف سے مراد زجاج عبدالرزاق ابوعلی فارسی اور محمد بن جریر طبری رحمہم اللہ۔

نکت: جمع نکتة کی اور نکتة نکت الارض سے ہے جس کا معنیٰ زمین کریدنا جو کسی معاملہ کے بارے میں گہری سوچ کے ساتھ بات کی تہہ تک پہنچنے کیلئے ہوتا ہے، اسی مناسبت سے قوت فکریہ خرچ کر کے معلوم کی ہوئی اہم بات کو نکتہ کہتے ہیں بمعنیٰ باریک بات۔ **لطائف:** جمع لطیفة کی عمدہ پر لطف بات. **رائقة:** تعجب میں ڈالنے والی، حیران کر دینے والی، **یعرب:** ظاہر کرے۔
الائمة الثمانية: امام نافع مدنی، ابن کثیر مکی، ابوعمرو بصری، ابن عامر شامی، عاصم وحمزہ وکسائی کوفی، یعقوب حضرمی رحمہم اللہ مگران میں سے یعقوب حضرمی رحمہ اللہ کی قراأت بھی قراأت شاذہ میں سے شمار کی گئی ہے۔

اِلَّا اَنَّ قُصُوْرَ بِضَاعَتِيْ يُثَبِّطُنِيْ عَنِ الْاِقْدَامِ وَ يَمْنَعُنِيْ عَنِ الْاِنْتِصَابِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ حَتّٰى
مگر میری کم مائیگی مجھے اس کے اقدام سے روکتی تھی اور اس مقام میں کھڑے ہونے سے مانع بنتی تھی حتیٰ کہ
سَنَحَ لِيْ بَعْدَ الْاِسْتِخَارَةِ مَا صَمَّمَ بِهٖ عَزْمِيْ عَلَى الشُّرُوْعِ فِيْمَا اَرَدْتُهٗ وَالْاِتْيَانِ بِمَا قَصَدْتُهٗ
استخارہ کے بعد ایسی بات ظاہر ہوئی جس سے اپنے ارادہ کئے ہوئے کام کے شروع کرنے کا ارادہ پختہ ہو گیا اور مقصود کو کرنے
نَاوِيًا اَنْ اُسَمِّيَهٗ بَعْدَ اَنْ اُتَمِّمَهٗ بِاَنْوَارِ التَّنْزِيْلِ وَاَسْرَارِ التَّنْزِيْلِ فَهَا اَنَا الْاٰنَ اَشْرَعُ وَبِحُسْنِ
پر (آمادہ ہو گیا) یہ نیت کرتے ہوئے کہ مکمل کرنے کے بعد اس کا نام "انوار التنزیل واسرار التاویل" رکھوں گا، لو! اب میں شروع ہوتا ہوں اور اس کی بہتر
تَوْفِيْقِهٖ اَقُوْلُ وَ هُوَ الْمُوَفِّقُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَالْمُعْطِيْ لِكُلِّ سُوَالٍ
توفیق سے کہتا ہوں، وہی ہر خیر کی توفیق دینے والا اور ہر مانگا ہوا عطا کرنے والا ہے

تشریح: قصور: کمی۔ **بضاعت:** سامان تجارت خریدنے کیلئے جو پیسہ ساتھ لے جاتے ہیں اس کو بضاعت کہتے ہیں، یہاں

علمی سرمایہ مراد ہے مصنف ﷫ باوجود بڑے صاحب علم ہونے کے بطور کسر نفسی اپنے کو کم علم کہہ رہے ہیں، **یشبط**: معروف کرنا روکنا۔ **انتصاب**: از افتعال کھڑا ہونا۔ **سنح**: ظاہر ہوا۔ **الاستخارۃ**: اللہ تعالیٰ سے مشورہ طلب کرنا۔ **صمم**: کر گذرنا اور منع کرنے والے کی بات نہ سننا۔

سُوْرَۃُ فَاتِحَۃِ الْکِتَاب

تشریح: **سورۃ**: کلام پاک کا کئی ٹکڑوں والا حصہ جو کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو، سورۃ کی اضافت فاتحہ کی طرف اور فاتحہ کی الکتاب کی طرف اضافت لامیہ ہے۔ اضافت کی تین قسمیں ہیں: ① اضافت بتقدیر لام ② بتقدیر من ③ بتقدیر فی، اگر مضاف الیہ کلی ہو اور مضاف پر محمول ہو اور مضاف اس کا جزء ہو تو اضافت بتقدیر من ہوگی جیسے خاتم فضۃ ای خاتم من فضۃ اور اگر مضاف الیہ کلی نہ ہو تو اگر مضاف الیہ مضاف کیلئے ظرف ہو تو بتقدیر فی جیسے صلوٰۃ اللیل ای صلوٰۃ فی اللیل اور مضاف الیہ ظرف بھی نہ ہو تو اضافت بتقدیر لام ہوگی اور یہاں دونوں مضاف الیہ نہ کلی ہیں اور نہ مضاف کیلئے ظرف ہیں اس لئے اضافت لامیہ ہے۔

فاتح: کا معنیٰ کھولنے والا پھر یہ اول جزء شیء کے معنیٰ کی طرف منقول ہو گیا کیونکہ شیء کا اول جزء کھولتے ہی شیء کھل جاتی ہے، اور جب یہ دوسرے معنیٰ کی طرف منقول ہوا تو آخر میں تاء بڑھائی گئی فاتحۃ ہو گیا۔

وَ تُسَمّٰی اُمُّ الْقُرْآنِ لِاَنَّھَا مُفْتَتَحُہٗ وَ مَبْدَأُہٗ فَکَاَنَّھَا اَصْلُہٗ وَمَنْشَأُہٗ وَلِذَالِکَ تُسَمّٰی اَسَاسًا
اور سورہ فاتحہ کا نام ام القرآن بھی رکھا گیا ہے کیونکہ یہ قرآن کا افتتاح اور ابتداء ہے گویا کہ اس کی اصل اور جائے پیدائش ہے اسی وجہ سے اس
اَوْ لِاَنَّھَا تَشْتَمِلُ عَلٰی مَافِیْہِ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَی اللّٰہِ عَزَّوَجَلَّ وَالتَّعَبُّدِ بِاَمْرِہٖ وَنَھْیِہٖ وَبَیَان
کا نام اساس القرآن بھی ہے کیونکہ یہ ان باتوں پر مشتمل ہے جو قرآن مجید میں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کے امر ونہی کی تعمیل کے ذریعہ اس کی
وَعْدِہٖ وَوَعِیْدِہٖ اَوْعَلٰی جُمْلَۃِ مَعَانِیْہِ مِنَ الْحِکَمِ النَّظْرِیَّۃِ وَالْاَحْکَامِ الْعَمَلِیَّۃِ الَّتِیْ ھِیَ
عبادت اور اس کے وعد ووعید کے بیان پر، یا قرآن مجید کے سب معانی پر یعنی اعتقادی علوم اور احکام عملی پر جو صراط مستقیم
سُلُوْکُ الطَّرِیْقِ الْمُسْتَقِیْمِ وَالْاِطِّلَاعُ عَلٰی مَرَاتِبِ السُّعَدَآءِ وَمَنَازِلِ الْاَشْقِیَاءِ وَسُوْرَۃُ
پر چلنا اور سعادت مندوں کے مراتب اور محروموں کی منزلوں پر اطلاع پانا ہے، اور یہ سورۃ
الْکَنْزِ وَالْوَافِیَۃِ وَالْکَافِیَۃِ لِذَالِکَ وَسُوْرَۃُ الْحَمْدِ وَ الشُّکْرِ وَ الدُّعَاءِ وَ تَعْلِیْمُ الْمَسْئَلَۃِ
الکنز اور وافیہ اور کافیہ بھی اسی وجہ سے ہے، اور سورۃ الحمد اور شکر اور سورۃ الدعاء اور تعلیم المسئلہ بھی ہے کیونکہ ان سب
لِاِشْتِمَالِھَا عَلَیْھَا وَ الصَّلٰوۃِ لِوُجُوْبِ قِرَائَتِھَا وَ اِسْتِحْبَابِھَا فِیْھَا وَ الشَّافِیَۃِ وَ الشِّفَاءِ لِقَوْلِہٖ
پر مشتمل ہے، اور سورۃ الصلوۃ بھی ہے کیونکہ نماز میں اس کا پڑھنا فرض یا مستحب (واجب) ہے، اور الشافیۃ اور الشفاء بھی ہے کیونکہ نبی
ﷺ ھِیَ شِفَاءٌ لِکُلِّ دَاءٍ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِیْ لِاَنَّھَا سَبْعُ اٰیَاتٍ بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا اَنَّ مِنْھُمْ مَنْ
کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ ہر بیماری کی شفاء ہے، اور یہ السبع المثانی بھی کہتے ہیں کیونکہ (السبع تو اس لئے کہ) بالاتفاق اس میں سات آیات ہیں

عَدَّ التَّسْمِيَةَ آيَةً دُوْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ وتُثَنّٰى فِي الصَّلٰوةِ اَوِالْاِنْزَالِ اِنْ

ہاں بعض نے بسملہ کو بھی آیت شمار کیا اور انعمت علیهم کو نہیں شمار کیا اور بعض نے اس کے برعکس کیا ہے، اور (المثانی اس لئے کہ) نماز میں

صَحَّ اَنَّهَا نَزَلَتْ بِمَكَّةَ حِيْنَ فُرِضَتِ الصَّلٰوةُ وَبِالْمَدِيْنَةِ لَمَّا حُوِّلَتِ الْقِبْلَةُ وَقَدْ صَحَّ

بار بار پڑھی جاتی ہے یا نزول دو بار ہوا اگر یہ صحیح ہو کہ مکہ میں اس وقت نازل ہوئی جب نماز فرض ہوئی اور مدینہ طیبہ میں اس وقت جب تحویل قبلہ ہوا، اور صحیح

اَنَّهَا مَكِّيَّةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَ لَقَدْ اٰتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِيْ وَهُوَ مَكِّيٌّ

یہی ہے کہ مکہ میں نازل ہوئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ولقد اتینٰک سبعاً من المثانی میں اس کا ذکر فرمایا اور وہ آیت مکی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف ﷫ نے فاتحہ کے چودہ نام اور ان کی وجہ تسمیہ ذکر فرمائی ہے: (۱) **فاتحة الكتاب** ، **ام القرآن** (۲) **اساس القرآن** کہتے ہیں کہ اسی سے قرآن مجید کی ابتداء وافتتاح ہے اور جس چیز کی ابتداء وافتتاح کسی چیز سے ہو وہ چیز اس کیلئے اصل اور بنیاد اور فاتحہ کہلاتی ہے جیسے ماں اپنی اولاد کی بنیاد واساس ہوتی ہے عمارت کی بنیاد عمارت کیلئے اساس اور اصل ہوتی ہے، یا تو اس لئے ام القرآن نام ہے کہ قرآن مجید میں چار قسم کے مضامین ہیں اللہ تعالیٰ کی تعریف اور اس کے اوامر ونواہی کے ذریعہ اس کی عبادت کا حکم اور وعدو وعید کا بیان اور یہ چاروں سورہ فاتحہ میں ذکر ہوئے ہیں کہ **الحمد لله** سے **مالك يوم الدين** تک اللہ تعالیٰ کی ثناء ہے اور **اياك نعبد واياك نستعين** میں اوامر ونواہی کے ذریعہ اس کی عبادت اور **انعمت عليهم** اور **غير المغضوب عليهم** میں وعدو وعید کا ذکر ہے، بعض نے **مالك يوم الدين** میں وعدو وعید بھی ہے کہ جب روز جزا کا مالک ہے تو مجرم کو سزا اور نیک کو جزا دیگا۔

سوال: قرآن مجید میں ان چار مضامین کو اہمیت کیوں دی گئی؟ **جواب:** کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصود مبدأ اور معاد کی معرفت کرانا ہے اور وہ ان چار کے ذریعہ حاصل ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف سے اور اوامر ونواہی کی تعمیل اس کی عبادت ہے اور اس عبادت سے مبدأ کی معرفت ہوگی کہ انسان کو یوں زندگی گذارنی چاہئے اور وعدو وعید سے معاد کی معرفت ہوگی کہ آخرت میں کیا کچھ ہوگا؟ یا جزا یا سزا ہوگی اور جزا کا بیان وعد ہے اور سزا کا بیان وعید ہے۔

(۳) یا **ام القرآن** کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں تفصیلاً جس کا بیان ہوا وہ دو ہی چیزیں ہیں احکام نظریہ اور احکام عملیہ احکام نظریہ وہ ہیں جن سے مقصود بالذات انہی احکام کی معرفت ہے جیسے عقائد، اور احکام عملیہ وہ ہیں جن سے مقصود بالذات انہی کی معرفت نہیں بلکہ مقصود عمل ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ اور یہ دونوں چیزیں اجمالاً سورہ فاتحہ میں ذکر ہوئی ہیں تو اس لحاظ سے گویا کل قرآن فاتحہ میں ہے۔

التى هى سلوك الطريق المستقيم: یعنی سورہ فاتحہ ان جملہ معانی قرآن پر مشتمل ہے جو راہ راست پر چلنے اور اہل سعادت واہل شقاوت کے منازل ومراتب پر مطلع ہونے کا فائدہ پہنچاتے ہیں۔

(۴) یہ **سورة الكنز** بھی کہلاتی ہے کیونکہ اس میں قرآن مجید کے مضامین ہیں اور قرآن مجید کے مضامین مدفون قیمتی خزانہ کی طرح ہیں، اور یہ (۵) **سورة الوافيه** بھی کہلاتی ہے کہ **وافيه** کا معنی لے لینے والی اور اس سورت نے مضامین قرآن کو اپنے اندر لے

لیا ہے اور یہ (۶) سورة الكافية بھی کہلاتی ہے کیونکہ اجمالاً تمام مضامین قرآن پر اطلاع دینے کیلئے کفایت کرنے والی ہے اور (۷) سورة الحمد اور (۸) سورة الشكر بھی کہلاتی ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی حمد ہے اور شکر قولی ہے کہ منعم کا بطور تعظیم ذکر خیر اس کا شکر ہے، اور (۹) سورة الدعاء بھی کہتے ہیں اور (۱۰) سورة تعليم المسئلة بھی کیونکہ اس میں دعاء ہے اور دعاء مانگنے کا طریقہ تعلیم دیا گیا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی تعریف ہو پھر (اياك نعبد) کسی عمل صالح کا وسیلہ پیش کرو، اور (اياك نستعين) اپنی عاجزی کا اظہار کرو، اور (اهدنا) آخرت کی کامیابی کے اسباب مانگتے ہوئے اور ناکامی کے اسباب سے بچاؤ مانگتے ہوئے صرف اپنے لئے دعاء نہ کرو بلکہ سب مسلمانوں کو اپنی دعاء میں شامل کرو، اور (۱۱) سورة الصلوة بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ نماز میں پڑھنے کا حکم ہے شوافع کے نزدیک نماز میں پڑھنا فرض اور احناف کے نزدیک واجب ہے، اور (۱۲) سورة الشافية اور (۱۳) سورة الشفاء بھی کہتے ہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس کو شفاء فرمایا ہے جیسا کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے سانپ کے ڈسے پر پڑھی وہ ٹھیک ہو گیا اور (۱۴) سورة السبع المثاني بھی کہتے ہیں جس کی وجہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

و هو مكي: مکی اور مدنی سورتوں میں کیا فرق اور تعریف ہے؟ کئی قول ہیں (۱) جو ہجرت سے پہلے نازل ہوئی وہ مکی اور جو ہجرت کے بعد نازل ہوئی وہ مدنی ہے، یہی قول راجح ہے۔ (۲) جو مکہ میں نازل ہوئی وہ مکی اور جو مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی ہے، اس تعریف کے مطابق جو سورتیں اور آیات اسفار میں نازل ہوئیں وہ لامکی ولامدنی ہوں گی، (۳) جن سورتوں میں یایها الذين آمنوا سے خطاب ہے وہ مدنی اور جن میں یایها الناس سے خطاب ہے وہ مکی ہیں، لیکن یہ ایک علامت تو ہے تعریف نہیں نیز یہ علامت بھی اکثری ہونا ممکن ہے کلی نہیں کیونکہ مثلاً سورہ بقرہ مدنی ہے مگر اس میں یایها الناس سے خطاب بھی ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ :مِنَ الْفَاتِحَةِ وَعَلَيْهِ قُرَّاءُ مَكَّةَ وَالْكُوْفَةِ وَ فُقَهَائُهُمَا وَ ابْنُ

بسم اللہ سورہ فاتحہ میں سے ہے اسی پر مکہ مکرمہ اور کوفہ کے قراء اور فقہاء اور ابن مبارک اور امام شافعی ہیں رحمہم اللہ،

الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَخَالَفَهُمْ قُرَّاءُ الْمَدِيْنَةِ وَالْبَصْرَةِ وَالشَّامِ وَ فُقَهَائُهَا وَ مَالِكٌ وَالْاَوْزَاعِيُّ

اور ان کے خلاف کیا مدینہ اور بصرہ اور شام کے قراء اور فقہاء نے اور امام مالک اور اوزاعی نے رحمہم اللہ،

وَلَمْ يَنُصَّ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِيْهِ بِشَيْءٍ فَظُنَّ اَنَّهَالَيْسَتْ مِنَ السُّوْرَةِ عِنْدَهُ وَسُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس بارے میں کوئی تصریح نہیں کی تو خیال کر لیا گیا کہ ان کے نزدیک بسم اللہ سورت میں سے نہیں ہے، اور امام محمد بن

الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيُّ عَنْهَافَقَالَ مَابَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلَامُ اللّٰهِ ،لَنَااَحَادِيْثُ كَثِيْرَةٌ مِنْهَامَارَوىٰ

حسن شیبانی رحمہ اللہ سے اس بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا دو گتوں کے درمیان جو کچھ ہے سب کلام اللہ ہے، ہماری دلیل بہت سی احادیث ہیں

اَبُوْهُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ سَبْعُ آيَاتٍ اَوَّلُهُنَّ

ان میں سے ایک حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سورہ فاتحہ سات آیات ہیں ان میں سے پہلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ،وَقَوْلُ اُمِّ سَلَمَةَ قَرَاَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَلْفَاتِحَةَ وَعَدَّ بِسْمِ اللّٰهِ

بسم اللہ ہے، اور دوسری حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ کو آیت شمار کیا،

الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ آيَةٌ ، وَمِنْ اَجْلِهَا اُخْتُلِفَ فِيْ اَنَّهَا آيَةٌ بِرَأْسِهَا اَوْ بِمَا بَعْدَهَا وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى
اسی وجہ سے اختلاف ہوگیا کہ وہ مستقل آیت ہے یا مابعد کے ساتھ ملکر آیت ہے ۔ اور (تیسری دلیل یہ کہ) اس پر اجماع ہے کہ
اِنَّ مَا بَيْنَ الدَّفَّتَيْنِ كَلَامُ اللّٰهِ وَالْوِفَاقُ عَلٰى اِثْبَاتِهَا فِي الْمَصَاحِفِ مَعَ الْمُبَالَغَةِ فِيْ تَجْرِيْدِ
دوگتوں کے درمیان کا سب کلام اللہ ہے، اور اس پر اتفاق ہے کہ بسم اللہ مصاحف میں ثابت رکھی جائے گی حالانکہ قرآن مجید کو ماسوا سے خالی کرنے
الْقُرْآنِ حَتّٰى لَمْ يُكْتَبْ آمِيْنُ ،
میں مبالغہ کیا گیا حتیٰ کہ آمین بھی نہیں لکھی گئی

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان کیا اس کا خلاصہ دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ بسم اللہ قرآن مجید کا جزء ہے، اگر جزء قرآن نہ ہوتی تو جیسے آمین قرآن مجید میں نہیں لکھی گئی بسم اللہ بھی نہ لکھی جاتی، اس پر عملی اور قولی ہر طرح اجماع ہے اور سب مسلمان قائل ہیں کہ دوگتوں کے درمیان سب کلام اللہ ہے اور اس میں بسم اللہ بھی ہے تو بسم اللہ بھی جزء قرآن ہوا، اور عملی اجماع مسلمانوں کا مصاحف میں اس کو باقی رکھنے سے ثابت ہے، اگر جزء نہ ہوتی تو جیسے آمین کو قرآن مجید میں نہیں لکھا گیا بسم اللہ سے بھی قرآن مجید کو خالی کیا جاتا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا جو قول ذکر فرمایا اس سے بھی بسم اللہ کا جزء قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بسم اللہ ہر سورت کا جزء بھی ہے یا نہ؟ اس میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہر سورت کا جزء ہے یہی شوافع کا قول ہے اور شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو مدلل کرنے کی کوشش فرمائی، دوسرا قول یہ ہے کہ ہر سورت کا جزء نہیں ہے یہ احناف کا مسلک ہے، یہاں امام بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو فرمایا کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں کوئی تصریح مروی نہیں ہے علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تردید کی ہے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وہی مسلک ہے جو احناف کا ہے (روح المعانی ۱/۴۵)

دلائل احناف:

(۱) **عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یقول اللہ تعالی قسمت الصلوة بینی وبین عبدی نصفین و لعبدی ماسأل فاذاقال العبد الحمد لله رب العالمین قال الله تعالی حمدنی عبدی واذاقال الرحمن الرحیم قال الله تعالی اثنیٰ علی عبدی واذاقال مالک یوم الدین قال الله مجدنی عبدی واذاقال ایاک نعبدوایاک نستعین قال هذابینی وبین عبدی ولعبدی ماسأل الخ (من صحاح الاحادیث القدسیة شیخ محمد عوامة ص۱۵۰،۱۵۱ رواه مسلم)**

اس حدیث قدسی میں سورہ فاتحہ کو الحمد سے شروع فرمایا اگر بسم اللہ جزء ہوتا تو اس سے ابتداء کی جاتی۔

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے **کان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم یفتتحون القرأة بالحمد لله رب العالمین (ترمذی ۱/۳۴)**

اگر بسم اللہ جزء سورت ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم قرأت بسم اللہ سے شروع کرتے نہ کہ الحمد للہ

ہے۔

(۳) حضرت ابن عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے سمعنی ابی وانافی الصلوۃ اقول بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم (جھراً) فقال لی ای بنیّ محدث ایاك والحدث قال ولم ارا احداً من اصحاب رسول اللّٰہ ﷺ کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام وقال صلیت مع النبی ﷺ و مع ابی بکر و عمر و مع عثمان رضی اللہ عنہ فلم اسمع احدًا منھم یقولھا فلا تقلھا اذا انت صلیت فقل الحمد للّٰہ رب العالمین (ترمذی ۱ / ۳۳)

اس حدیث سے بھی بسم اللّٰہ کا جزء سورت نہ ہونا صاف ظاہر ہے اگر جزء ہوتی تو الحمد کی طرح جہراً پڑھی جاتی۔

دلائل شوافع:

مصنف رحمہ اللہ چونکہ شافعی المسلک ہیں اس لئے انہوں نے اپنے دلائل پیش فرمائے ہیں (۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ سات آیات ہیں جن میں سے پہلی آیت بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم ہے۔

جواب:

اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے کہ نوح بن بلال عن سعید المقبری عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ اور نوح عن سعید عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ موقوف دونوں طرح مروی ہے۔ نیز بعض راویوں کو سند میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ذکر میں شک ہے لہٰذا سند اور مرفوع ہونے میں اس قسم کے اختلاف ہوتے ہوئے مضبوط دلیل نہیں بنتی نیز یہ کلمات کہ بسم اللّٰہ پہلی آیت ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ہیں یا راوی کا ادراج ہے نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے (احکام القرآن للجصاص ۱/۱۶، عمدۃ القاری ۵/۴۱۸) جبکہ احناف کے دلائل میں مذکور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث بسم اللّٰہ جزء نہ ہونا بتاتی ہے۔

(۲) حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ کو اس کی آیت شمار کیا۔

جواب:

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس روایت کا مدار عمر بن ھارون بلخی پر ہے اور اس پر بہت سے ائمہ نے جرح کی ہے یہ مجروح راوی ہے امام احمد فرماتے ہیں میں اس سے کچھ بھی روایت نہیں کرتا، ابن معین فرماتے ہیں بے حیثیت ہے ابن مبارک اور یحییٰ بن معین کذاب کہتے ہیں نسائی متروك الحدیث کہتے ہیں (عمدۃ القاری ۵/۴۱۹) اگر صحیح مانی جائے تو ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے بطور تبرک پڑھی ہو،

وَ مِنْ اَجْلِهَا اُخْتُلِفَ: یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللّٰہ مستقل آیت ہے یا الحمد سے ملکر آیت ہے (یہ اختلاف شوافع کے ہاں ہے) اور اس پر اجماع ہے کہ دوگتوں کے درمیان کا سارا کلام اللہ ہے اور یہ بھی اتفاقی بات ہے کہ قرآن مجید میں اس کو ثابت رکھا جائے گا حالانکہ قرآن مجید میں تجرید (خوب تحقیق کر کے غیر قرآن کو خارج کرنے) میں مبالغہ کیا گیا ہے۔

وَالْبَاءُ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحْذُوْفٍ تَقْدِيْرُهٗ بِسْمِ اللّٰهِ اَقْرَأُ لِاَنَّ الَّذِيْ يَتْلُوْهُ مَقْرُوْءٌ، وَ كَذٰلِكَ يُضْمِرُ

بسم اللّٰہ کی باء محذوف سے متعلق ہے جس کی تقدیر عبارت بسم اللّٰہ اقرا ہے کیونکہ جو بسم اللّٰہ کے بعد ہے وہ از قبیل مقروء ہے اسی طرح فاعل

كُلُّ فَاعِلٍ مَايُجْعَلُ التَّسْمِيَةُ مَبْدَأً لَهٗ وَ ذَالِكَ اَوْلٰى مِنْ اَنْ يُضْمَرَ اَبْدَأُ لِعَدَمِ مَايُطَابِقُهٗ

شخص جس فعل کیلئے بھی بسم اللہ کو مبدأ بنائے اسی فعل کو مقدر مانے، اور اقرأ ماننا اولی ہے ابدأ مقدر ماننے سے کیونکہ ابدأ کے مطابق یہاں کوئی چیز نہیں

وَمَايَدُلُّ عَلَيْهِ اَوْ اِبْتِدَائِيْ لِزِيَادَةِ اِضْمَارٍ فِيْهِ

اور نہ اس پر کچھ دال ہے، اسی طرح ابتدائی مقدر ماننے سے بھی اولی ہے کیونکہ اس میں اضمار زیادہ ماننا پڑے گا۔

تشریح: بسم اللہ کی باء جارہ ہے اور حروف جارہ کی وضع اس کے لئے ہوئی ہے کہ اپنے سے پہلے کے فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کھینچ کر اپنے بعد والے اسم تک لے جائیں، پھر ان سے پہلے کا فعل یا شبہ فعل یا مذکور ہوگا یا محذوف اگر مذکور ہو تو اسی سے متعلق بنالیں گے اور اگر محذوف ہو تو کونسا محذوف مانیں گے؟ اگر کسی خاص فعل کے حذف پر قرینہ ہوگا تو اسی کو محذوف مانیں گے، اور اگر خاص فعل پر قرینہ نہ ہو تو کوئی فعل عام محذوف مانیں گے، اب یہاں بسم اللہ کی باء کا متعلق کیا ہے؟ اس میں تین قول ہیں (۱) ابدأ محذوف سے متعلق ہے کیونکہ ابدأ فعل عام ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق فعل عام ہوا کرتا ہے لہٰذا ابدأ کا متعلق ہوگا نیز ابدأ کا متعلق ماننا حدیث شریف کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ الخ کے بھی مطابق ہے کہ لم یبدأ کے مطابق ابدأ ہے، امام بیضاوی ﷫ فرماتے ہیں ابدأ متعلق ماننا اولی نہیں ہے اور ابدأ کو فعل عام ٹھہرانا غلط ہے یہ فعل خاص ہے، اور ظرف مستقر کا متعلق فعل عام ہونا بھی اول تو قاعدہ اکثریہ ہے دوم اس وقت ہے جب فعل خاص ماننے کا قرینہ نہ ہو، اور یہاں تو فعل خاص کا قرینہ ہے کہ بسم اللہ کا مابعد از قبیل مقروء ہے لہٰذا اقرء محذوف مانیں گے، اور حدیث کل امر ذی بال لم یبدأ میں لفظ ابدأ بولنے کا حکم نہیں بلکہ ابتداء باسم اللہ کا حکم مقصود ہے، (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ ابتدائی مقدر کا متعلق بنانا اولی ہے کیونکہ اس طرح یہ جملہ اسمیہ ہوگا جو دوام واستمرار پر دال ہوگا۔ قاضی صاحب ﷫ فرماتے ہیں یہ قول بھی درست نہیں کیونکہ ابتدائی ماننے کی صورت میں حذف زیادہ ماننا پڑے گا کہ ابتدائی کے ساتھ حاصلٌ یا کائنٌ وغیرہ بھی مقدر ماننا ہوگا اور قلت حذف بہتر ہے کثرت حذف سے، (۳) امام بیضاوی ﷫ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ فعل اقرء محذوف متعلق ہے کیونکہ بسم اللہ کے بعد کا کلام از قبیل مقروء ہے یہ اس کے مناسب ہے، اس کے ساتھ امام بیضاوی ﷫ نے بطور قاعدہ بیان فرمایا کہ ہر فاعل جس فعل کو بھی شروع کرے بسم اللہ سے پہلے اسی فعل کا کلمہ محذوف مانے۔

وَ تَقْدِيْمُ الْمَعْمُوْلِ هٰهُنَا وَقَعَ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖيهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِيَّاكَ نَعْبُدُ

جس طرح بسم اللہ مجریھا اور ایاک نعبد میں معمول مقدم ہے عامل مؤخر ہے اسی طرح یہاں معمول مقدم ماننا زیادہ وقعت والی بات ہے

لِاَنَّهٗ اَهَمُّ وَاَدَلُّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ وَاَدْخَلُ فِي التَّعْظِيْمِ وَاَوْفَقُ لِلْوُجُوْدِ فَاِنَّ اِسْمَهٗ تَعَالٰى

کیونکہ اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دال ہے، اور تعظیم میں زیادہ دخل انداز ہے اور وجود کے بھی زیادہ موافق ہے، کیونکہ اللہ تعالی کا نام

مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ كَيْفَ لَا وَ قَدْ جُعِلَ آلَةً لَهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يُعْتَدُّ بِهٖ

قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جبکہ اسم اللہ (ہر) فعل کیلئے آلہ بنایا گیا ہے اس حیثیت سے کہ فعل اس کے بغیر تام نہیں ہوتا اور جب تک اللہ تعالی کے نام

شَرْعاً مَا لَمْ يُصَدَّرْ بِاسْمِهِ تَعَالٰى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ كُلُّ اَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ

سے شروع نہ ہو شرعاً نا قابل اعتبار ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہر ذی شان کام جس میں اللہ کے نام سے ابتداء نہ کی جائے

بِاسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبْتَرُ،

وہ ناقص و بے برکت رہتا ہے۔

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے سوال: ہوا کہ آپ نے بسم اللہ کی تقدیر عبارت بسم اللہ اقرء بیان کی بسم اللہ اقرء کا معمول ہے اس کو مقدم کیا اور اقرء عامل کو مؤخر مانا حالانکہ عامل پہلے اور معمول بعد میں ہوتا ہے؟

جواب: (۱) خود قرآن مجید میں بھی ایسا ہی کیا گیا جیسا کہ بسم اللہ مجریھا میں مجریھا عامل بعد میں ہے اور اسی کی نظیر ایاك نعبد ہے تو یہاں عامل مؤخر ماننے میں قرآن مجید کی اتباع ہے (۲) اسم باری تعالیٰ اشرف ہے اس کی شرافت سے بسم اللہ کی تقدیم اہم ہوگئی، نیز قاعدہ ہے تقدیم ماحقه التاخیر یفید الحصر والتخصیص اس قاعدہ کے مطابق اسم اللہ مقدم کرنے سے لات وعزیٰ کے ناموں سے ابتداء کرنے والوں کی تردید اور بتوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کے نام کی تخصیص کا فائدہ حاصل ہورہا ہے، نیز اس تقدیم میں اسم اللہ کی تعظیم زیادہ ہے کیونکہ مقدم کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہی معظم ومکرم ہے، نیز اسم اللہ کی تقدیم وجود کے بھی موافق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمام مسمیات سے مقدم ہے تو اس کا اسم بھی تمام اسماء سے مقدم ہوگا کیونکہ تقدم ذات سے اس ذات کے اسم کا بھی مع الذات تقدم خود بخود ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا اسم وجود میں تمام اسماء سے مقدم ہونے کی وجہ سے تقدیم کے لائق تھا اس لئے مقدم کیا (۳) اس وجہ سے بھی مقدم کیا کہ اسم اللہ کاموں کیلئے بمنزلہ آلہ کے ہے اور کام بمنزلہ ذی آلہ کے ہیں اور آلہ ذی آلہ سے مقدم ہوتا ہے اس لئے اسم اللہ کو مقدم کیا،

سوال: اسم اللہ کو افعال کیلئے آلہ کہا اس میں اسم اللہ کی تعظیم نہیں بلکہ تنقیص ہے کیونکہ آلہ غیر مقصود بالذات ہوتا ہے مقصود بالذات تو ذی آلہ ہوتا ہے تو اسم اللہ غیر مقصود بالذات ٹھہرا یہ تو تنقیص ہے؟

جواب: اس حیثیت سے اسم اللہ آلہ نہیں کہ غیر مقصود بالذات ہے بلکہ اس حیثیت سے آلہ ہے کہ فعل کیلئے اسم اللہ مکمل اور متمم ہے کہ اس کے بغیر فعل ناقص و نا تمام ہوتا ہے شرعاً معتبر نہیں ٹھہرتا لہٰذا اس میں تنقیص نہیں ہے۔

وَقِيْلَ الْبَاءُ لِلْمُصَاحَبَةِ وَالْمَعْنٰى مُتَبَرِّكاً بِاسْمِ اللّٰهِ اَقْرَأُ

دوسرا قول یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء مصاحبت کے معنی کیلئے ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ تبرک حاصل کرتے ہوئے قرآن مجید پڑھتا ہوں

تشریح: پہلی تقریر اس پر تھی کہ بسم اللہ کی باء استعانت کے معنی میں ہے، اس عبارت میں بسم اللہ کی باء سے متعلق دوسرا قول نقل فرمایا کہ باء مصاحبت کیلئے ہے، مصنف رحمہ اللہ کا طرز یہ ہے کہ ضعیف قول کو بعد میں اور قوی اور راجح کو پہلے ذکر کرتے ہیں یہاں بھی پہلا قول مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح ہے اور یہ قول ضعیف ہے وجہ یہ ہے کہ جب باء مصاحبت کیلئے ہو اور مطلب ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے برکت حاصل کرتے ہوئے پڑھتا ہوں تو اس سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ایسی ضرورت نہیں کہ اس کے بغیر ہمارا کام انکار ہے بس محض تبرک حاصل کرتے ہوئے اللہ کا نام لیتا ہوں، اس لئے یہ قول مرجوح ہے۔

وَ هٰذا وَ مَا بَعْدَهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى اَلْسِنَةِ الْعِبَادِ لِيَعْلَمُوْا كَيْفَ يُتَبَرَّكُ بِاسْمِهٖ وَ يُحْمَدُ عَلٰى نِعَمِهٖ

یہ اور اس کے بعد جو ہے سب بندوں کی زبان پر بولا گیا ہے تا کہ بندوں کو علم ہو جائے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ کیسے برکت حاصل کرنی ہے؟ اور کیسے

وَيُسْأَلُ مِنْ فَضْلِهٖ

اس کی نعمتوں پر تعریف کرنی ہے؟ اور کیسے اس کے فضل کو مانگنا ہے؟

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے **سوال:** یہ ہوا کہ سارے قرآن مجید کی طرح بسم اللہ اور سورہ فاتحہ بھی اللہ تعالی کا کلام ہے تو گویا اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ میں اپنے نام سے شروع کرتا ہوں اور اپنی تعریف کرتا ہوں اور اپنی عبادت کرتا اور اپنے سے مدد مانگتا ہوں، اور یہ باتیں بندوں کے حق میں بعید ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حق میں بطریق اولیٰ بعید ہیں؟

جواب: دیا کہ یہ سب بندوں کی زبانی ہے جیسے جاہل پڑھے ہوئے سے خط لکھوائے تو وہ اس کو بتا تا جاتا ہے اور تعلیم یافتہ لکھتا جاتا ہے، تعلیم یافتہ جاہل کے کہنے سے لکھتا ہے کہ میں خیریت سے ہوں، میری طرف سے فلاں کو سلام کہو، میرے لئے فلاں چیز لاؤ، میں فلاں دن آؤں گا وغیرہ، یہ سب لکھتا علم والا ہے اور لگتا ایسا ہے جیسے خود کہہ رہا ہے مگر وہ سب لکھوانے والے کی گفتگو ہوتی ہے، ایسے ہی بسم اللہ اور سورۃ فاتحہ بندوں کی زبانی ہے کہ ان کو اللہ تعالی نے عرض و معروض سکھانا مقصود ہے کہ یوں کہا کرو۔

وَ اِنَّمَا كُسِرَتِ الْبَاءُ وَمِنْ حَقِّ الْحُرُوْفِ الْمُفْرَدَةِ اَنْ تُفْتَحَ لِاِخْتِصَاصِهَا بِلُزُوْمِ الْحَرْفِيَّةِ

اور بسم اللہ کی باء کو کسرہ دے دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ ہے کہ ان کو فتح دیا جائے کیونکہ وہ حرفیت و جر کے

وَ الْجَرِّ كَمَا كُسِرَتْ لَامُ الْاَمْرِ وَلَامُ الْاِضَافَةِ دَاخِلَةً عَلَى الْمُظْهَرِ لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ

لزوم کے ساتھ مختص ہو گئے ہیں جیسا کہ لام امر اور وہ لام اضافت جو اسم ظاہر پر داخل ہوا ان کو کسرہ دیا جاتا ہے تا کہ ان لاموں اور لام ابتداء

لَامِ الْاِبْتِدَاءِ وَلَامِ التَّاكِيْدِ

اور لام تاکید کے درمیان فرق ہو جائے

تشریح: اس عبارت میں ایک **اعتراض** کا جواب دے رہے ہیں کہ حروف کی دو قسمیں ہیں حروف مبانی اور حروف معانی، حروف مبانی وہ حروف ہیں جن سے مل کر کلمہ مرکب ہوتا ہے جیسے لفظ زید کیلئے ز، ی، د، اور حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی تین قسموں میں سے ایک قسم ہیں یعنی اسم و فعل اور حرف، حروف مبانی اعراب و بناء کے ساتھ موصوف نہیں ہوا کرتے کیونکہ اعراب و بناء کلمہ کی صفت ہے اور وہ کلمہ نہیں ہوتے، اور حروف معانی بناء کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں تو چونکہ بناء میں اصل سکون ہے کیونکہ بناء حالت دائمی ہے تو اس کیلئے خفیف اور ہلکی چیز چاہیئے اور سکون خفیف ہے اس لئے ان کی اصل حالت سکون ہے تو اس اصول کے مطابق اگر باء کو سکون دے دیا جائے تو اجحاف کلمہ لازم آتا ہے تو اب ان کو ایسی حرکت دینی چاہیئے جو سکون کی طرح خفیف ہو اور فتح اخف الحرکات ہونے کی وجہ سے سکون کے قائم مقام ہو سکتا ہے اس لئے اب سکون کے بجائے باء پر فتح آتا اس کو کسرہ کیوں دیا گیا ہے؟

جواب: اصول تو یہی ہے لیکن چونکہ باء کو حرفیت اور جر لازم ہو گیا اور ان کے لزوم کی وجہ سے اس کو کسرہ مناسب ہے اس لئے کسرہ دیا گیا، لزوم حرفیت کے مناسب کسرہ اس لئے ہے کہ حرف سکون کا تقاضا کرتا ہے اور سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں اور کسرہ بھی قلت

وجود کے سبب بمنزلہ عدم کے ہے (کیونکہ سب افعال پر داخل نہیں ہوتا) تو کسرہ لزوم حرفیت کے مناسب ہوا، اور لزوم جر کے ساتھ کسرہ اس لئے مناسب ہے کہ جر جار کا اثر ہوتا ہے اور اثر مؤثر سے مناسبت رکھتا ہے اور جار کی کسرہ سے مناسب ہے تو اس کے اثر جر کی بھی کسرہ سے مناسبت ہوگی اس لئے باء کو کسرہ مناسب ہونے کی وجہ سے کسرہ دے دیا گیا، جس طرح اس ضرورت کیلئے کہ لام امر و لام اضافت اور لام ابتداء و لام تاکید میں فرق کیا جائے اس کیلئے لام امر و لام اضافت کو کسرہ دیا گیا اور لام ابتداء و لام تاکید کا فتحہ ہے، لام امر جیسے لِیفعل اور لام ابتداء جیسے لَیفعل اور لام اضافت جیسے (غلامٌ) لزید اور لام تاکید جیسے لقائم۔

سوال: واؤ قسم اور تاء قسم کو بھی حرفیت اور جر لازم ہو گئے ہیں مگر ان پر کسرہ نہیں آتا فتحہ آتا ہے تو اس قاعدہ کے مطابق ان پر بھی کسرہ آنا چاہیے؟

جواب: یہ درست ہے کہ ان کو بھی اس قاعدہ کے مطابق کسرہ دینا چاہئے تھا مگر چونکہ لفظ قسمی مبتداء محذوف ہوتا ہے اور واؤ قسم اور تاء قسم اُس قسمی کے قائم مقام ہو جاتے ہیں اور وہ اسم ہے تو قائم مقام ہونے کی وجہ سے ان میں بھی اسمیت کی بو آ گئی اس لئے لزوم حرفیت کا اثر نہ رہا، اس لئے ان پر کسرہ نہیں آتا۔

وَ الْاِسْمُ عِنْدَالْبَصْرِیِّیْنَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الَّتِیْ حُذِفَتْ اَعْجَازُهَالِكَثْرَةِ اِسْتِعْمَالِهَاوَبُنِيَتْ

اور بصریوں کے نزدیک اسم ان اسماء میں سے ہے جن کے اواخر کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف کر دیا گیا اور ابتدائی حروف

اَوَائِلُهَا عَلَى السُّكُوْنِ فَاُدْخِلَ عَلَيْهَامُبْتَدِابِهَاهَمْزَةُ الْوَصْلِ لِاَنَّ مِنْ دَأْبِهِمْ اَنْ يَّبْتَدِءُوْا

کو سکون پر مبنی کیا گیا پھر اس سے ابتداء کرنے کیلئے شروع میں ہمزہ وصلی لایا گیا کیونکہ عربوں کا طریقہ ہے کہ متحرک

بِالْمُتَحَرِّكِ وَ يَقِفُوْا عَلَى السَّاكِنِ و يَشْهَدُ لَهٗ تَصْرِيْفُهٗ عَلٰى اَسْمَاءٍ وَ اَسَامِيُّ وَ سُمَيٌّ وَ

سے ابتداء کرتے اور ساکن پر وقف کرتے ہیں اور اس کی شہادت اس کی گردان کے صیغے اسماء اسامی سمی

سَمَّيْتُ وَ مَجِيْءُ سُمًى كَهُدًى لُغَةٌ فِيْهِ قَالَ :

سمیت دیتے ہیں اور سمیٰ بروزن ھُدیٰ بھی اس میں لغت آئی ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے

آثَرَكَ اللّٰهُ بِهٖ اِيْثَارَكَا	وَاللّٰهُ اَسْمَاكَ سُمًى مُبَارَكًا
اس کے ذریعہ بھی تجھے دوسروں پر برتری دے دی،	اللہ تعالیٰ نے تیرا نام مبارک رکھا ہے

وَالْقَلْبُ بَعِيْدٌ غَيْرُمُطَّرِدَةٍ وَاشْتِقَاقُهٗ مِنَ سِمْوٍ لِاَنَّهٗ رِفْعَةٌ لِلْمُسَمّٰى وَشِعَارٌ لَهٗ

اور قلب مکانی بعید ہے اتنا عام نہیں ہے، اور یہ سِمْوٌ سے اس لئے مشتق ہے کہ یہ مسمّٰی کیلئے بلندی کا ذریعہ اور علامت ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اِسْمٌ کی اصل بیان کی ہے اس بارے میں دو قول ہیں بصریوں کے نزدیک اس کی اصل سِمْوٌ ہے کوفیوں کے نزدیک اصل وِسْمٌ ہے، اس عبارت میں بصریوں کا مذہب ذکر ہے اس سے اگلی عبارت میں کوفیوں کا مذہب مذکور ہے، بصریوں کے نزدیک ناقص ہے۔ کوفیوں کے نزدیک مثال سے ہے، بصری حضرات کہتے ہیں کہ اصل میں سِمْوٌ ہے کیونکہ اس کی جمع اسماء اور جمع الجمع اسامی ہے اور اس کی تصغیر سُمَیٌّ ہے اور ماضی مجہول سُمِّیَ ہے، اسی طرح شاعر نے

شعر میں سُمیٰ بھی استعمال کیا، اگر مثال سے (یعنی وسم سے) ہوتا تو اس کی جمع اوسام اور جمع الجمع اواسم اور تصغیر وُسَیم اور ماضی مجہول وُسِمَ ہوتی، اور شاعر وسمی کہتا تو واضح ہوا کہ اصل سِمْوٌ ہے پھر کثرت استعمال اور مسلسل تین حرکتیں تخفیف کی مقتضی تھیں تو آخر کا کلمہ واؤ حذف کیا گیا اور اول کلمہ کو (اگر حذف کرتے تو کلمہ ایک حرفی ہوتا اور ایک حرفی کلمہ نہیں ہوتا اس لئے اول کو صرف) ساکن کیا گیا پھر چونکہ عرب ابتداء ساکن سے نہیں کرتے متحرک سے کرتے ہیں اس لئے اول ساکن سے پہلے ہمزہ وصلی لایا گیا۔

یہاں فرمایا کہ عرب ابتداء ساکن سے نہیں کرتے یہ نہیں فرمایا کہ ابتداء بالساکن محال ہے اس لئے کہ اس بارے میں دو قول ہیں ایک ابتداء بالساکن محال ہونے کا قول ہے جس کے قائلین ان سے استدلال کرتے ہیں کہ ہم نے عربوں سے نہیں سنا کہ ابتداء بالساکن کرتے ہوں، دوسرا قول یہ ہے کہ ابتداء بالساکن جائز ہے کیونکہ عجم ابتداء بالساکن کرتے ہیں جیسے سٹیشن سین کے سکون کے ساتھ بولتے ہیں، رہی یہ بات کہ عرب کو ابتداء بالساکن کرتے ہم نے نہیں سنا، تو **جواب:** یہ ہے کہ عدم وجدان عدم وقوع کی دلیل نہیں ممکن ہے کہ انہوں نے ابتداء بالساکن کی ہو مگر تم تک نہ پہنچی ہو، قاضی صاحب رحمہ اللہ کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی قول کو ترجیح دیتے ہیں،

و القلب بعید: اس عبارت میں کوفیوں کے ایک شبہ کا جواب ہے کہ کوفیوں نے کہا کہ اسم کے ناقص ہونے کے ثبوت میں اسماء اور اسامی وغیرہ کو دلیل بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ ان میں قلب مکانی ہوئی ہے اصل میں اوسام اور اواسم وغیرہ تھے؟ **جواب:** دیتے ہیں کہ قلب مکانی کسی ایک صیغہ میں ہونے کی بات تو درست ہو سکتی ہے لیکن ساری گردان میں قلب مکانی ہوا ہو یہ بالکل غلط ہے

و اشتقاقه من السمو: اسم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سمو سے ہے اور سمو کا معنی بلندی اور اسم بھی مسمیٰ کی رفعت و بلندی کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو اسم کہتے ہیں۔

وَمِنَ السِّمَةِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَ اَصْلُهٗ وِسْمٌ حُذِفَتِ الْوَاوُ وَ عُوِّضَتْ عَنْهَا هَمْزَةُ الْوَصْلِ
اور کوفیوں کے نزدیک اسم سمة سے ہے اور اس کی اصل وسم ہے واؤ حذف ہوئی اور اس کے عوض ہمزہ وصلی لایا گیا یہ قول اس لئے ہے تاکہ اس کی
لِيَقِلَّ اِعْلَالُهٗ وَرُدَّ بِاَنَّ الْهَمْزَةَ لَمْ تُعْهَدْ دَاخِلَةً عَلٰى مَا حُذِفَ صَدْرُهٗ فِيْ كَلَامِهِمْ ، وَمِنْ
تعلیل کم ہو، اور یہ قول رد کیا گیا ہے اسی طرح کہ عرب کے کلام میں یہ مشہور نہیں کہ جس کلام کے شروع کو حذف کیا گیا ہو ہمزہ اس کے عوض شروع میں
لُغَاتِهٖ سِمٌ وَسُمٌ وَقَالَ بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِيْ فِيْ كُلِّ سُوْرَةٍ سِمُهٗ
داخل ہوا ہو، اور اس کی لغات میں سے سِم اور سُم ہے شاعر کہتا ہے بسم الذی فی کل سورة سِمُهٗ

تشریح: اس عبارت میں کوفیوں کا مذہب ذکر ہوا کہ وہ اسم کی اصل وسم مثال سے مانتے ہیں دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس صورت میں صرف اتنی تعلیل ہوئی کہ شروع میں سے واؤ حذف کی گئی اور اس کے عوض ہمزہ لایا گیا تو چونکہ قلت تعلیل کثرت تعلیل سے اولیٰ ہے اس لئے اسم کی اصل وسم اولیٰ ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس مذہب کو غلط قرار دیا اور ان کی دلیل کا **جواب** دیا کہ ایسا عربوں میں کہیں نہیں ہے کہ شروع کا حرف حذف ہو کر اس کے عوض شروع میں ہمزہ وصلی لائے ہوں، لہٰذا یہ قول غلط ہے۔

ومن لغاتہ : اسم کی پانچ لغات ہیں اِسْمٌ ، اُسْمٌ ، سِمٌ ، سُمٌ ، سُمیٰ ، یہاں مصنف رحمہ اللہ نے دو لغات ذکر کیں۔

فَالْاِسْمُ اِنْ اُرِیْدَ بِهِ اللَّفْظُ فَغَیْرُ الْمُسَمّٰی لِاَنَّهٗ یَتَاَلَّفُ مِنْ اَصْوَاتٍ مُقَطَّعَةٍ غَیْرِ قَارَّةٍ

پس اسم سے اگر مرادلفظ اسم لیا جائے تو اسم مسمّٰی کا غیر ہوتا ہے کیونکہ ایسا اسم تو ٹکڑے ٹکڑے اور غیر مجتمع آوازوں سے مرکب ہوتا ہے

وَ یَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْاُمَمِ وَالْاَعْصَارِ وَ یَتَعَدَّدُ تَارَةً وَ یَتَّحِدُ اُخْرٰی وَالْمُسَمّٰی لَایَکُوْنُ

اور امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے اور کبھی تو متعدد اور کبھی وحدت والا بن جاتا ہے ، اور مسمّٰی تو ایسا نہیں ہوتا،

کَذٰلِكَ وَاِنْ اُرِیْدَ بِهٖ ذَاتُ الشَّیْءِ فَهُوَ الْمُسَمّٰی لٰکِنَّهٗ لَمْ یَشْتَهِرْ بِهٰذَا الْمَعْنٰی وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی

اور اگر اسم سے ذات الشیٔ مراد لی جائے تو اسم عین مسمّٰی ہوگا لیکن اس معنی میں اسم مشہور نہیں ہے ، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان

تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ وسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ اَلْمُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ لِاَنَّهٗ کَمَا یَجِبُ تَنْزِیْهُ ذَاتِهٖ وَصِفَاتِهٖ عَنِ

تبارك اسم ربك اور سبح اسم ربك میں مرادلفظ اسم ہے ، کیونکہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو نقائص سے

النَّقَائِصِ یَجِبُ تَنْزِیْهُ الْاَلْفَاظِ الْمَوْضُوْعَةِ لَهَا عَنِ الرَّفْثِ وَسُوْءِ الْاَدَبِ اَوِالْاِسْمُ فِیْهِ

پاک بیان کرنا ضروری ہے اسی طرح جو الفاظ ذات وصفات کیلئے وضع ہیں ان کو بھی فحش اور بے ادبی سے پاک بیان کرنا ضروری ہے ،

مُقْحَمٌ کَمَا فِیْ قَوْلِ الشَّاعِرِ اِلَی الْحَوْلِ ثُمَّ اِسْمُ السَّلَامِ عَلَیْکُمَا : وَ اِنْ اُرِیْدَبِهِ الصِّفَةُ

یا ان آیتوں میں لفظ اسم زائد ہے جیسا کہ شاعر کے اس شعر میں زائد ہے الی الحول ثم اسم السلام علیکما، اور اگر اسم سے صفت مراد ہو جیسا

کَمَاهُوَرَاْیُ الشَّیْخِ اَبِی الْحَسَنِ الْاَشْعَرِیْ اِنْقَسَمَ اِنْقِسَامَ الصِّفَةِ عِنْدَهٗ اِلٰی مَاهُوَنَفْسُ

کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی رائے ہے تو جیسے ان کے نزدیک صفت تین قسموں کی طرف تقسیم ہوتی ہے یعنی صفت عین موصوف اور غیر موصوف

الْمُسَمّٰی وَ اِلٰی مَا هُوَ غَیْرُهٗ وَ اِلٰی مَالَیْسَ هُوَ وَ لَا غَیْرُهٗ

اور لاعین ولا غیر تو اسم بھی ان قسموں کی طرف تقسیم ہوگا اسم عین مسمّٰی ، غیر مسمّٰی ، لاعین ولا غیر ،

تشریح: اس عبارت میں ایک اختلاف ذکر کر کے مصنف ؒ اس پر اپنا فیصلہ دیتے ہیں ، اختلاف سے پہلے سمجھیں کہ اسم وہ لفظ ہے جو کسی ذات کیلئے وضع ہوا ہو اور مسمّٰی اس ذات کو کہتے ہیں جس کیلئے اسم وضع ہوا ہو ، اور یہ بھی سمجھیں کہ کہیں اسم عین مسمّٰی ہوتا ہے جیسے کُتِبَ زیدٌ میں لفظ زید سے مسمّٰی زید مراد ہے ، اور کہیں غیر مسمّٰی مراد ہوتا ہے جیسے کُتِبَ زیدٌ میں اسم زید مراد ہے کیونکہ ذات زید مکتوب نہیں ہوتا اور کہیں اسم مسمّٰی کا عین بھی ہوسکتا ہے اور غیر بھی جیسے رئیتُ زیداً میں نے زید کو دیکھا اس میں ذات زید کو دیکھنا بھی مراد ہوسکتا ہے اور لکھے ہوئے لفظ زید کو دیکھنا بھی مراد ہوسکتا ہے ، اب سمجھیں کہ اختلاف یہ ہے کہ اسم عین مسمّٰی ہوتا ہے یا غیر مسمّٰی ؟ معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسمّٰی ہوتا ہے اور بعض اشاعرہ کے نزدیک اسم عین مسمّٰی ہوتا ہے۔

اشاعرہ کے دلائل:

① تبارك اسم ربك ② سبح اسم ربك نقائص سے پاک ہونا اور بابرکت ہونا ذات باری کی صفت ہے ، دونوں آیتوں

میں اسم سے ذات مراد ہے تو اسم عین مسمیٰ ہوا (۳) فقہی مسئلہ ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی کا نام لیکر مثلاً زینب طالق کہے تو اسم زینب کو طلاق نہیں ہوتی ذات زینب کو طلاق ہوتی ہے معلوم ہوا کہ اسم عین مسمیٰ ہے،

جواب از معتزلہ:

دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں کیونکہ جیسے آیتوں میں ذات رب مراد ہونے کا احتمال ہے ویسے ہی اسم مراد ہونے کا احتمال بھی ہے کیونکہ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات مبارک ہے اس کا اسم بھی بابرکت ہے اور جیسے ذات کو نقائص سے پاک بیان کرنے کا حکم ہے ویسے ہی اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کو بھی پاک بیان کرنے کا حکم ہے، ایک جواب قاضی صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی دیا ہے کہ آیت میں لفظ اسم زائد ہے جیسے اس شعر میں زائد ہے ۔ الی الحول ثم اسم السلام علیکما ، اسی طرح آیت میں اسم زائد ہے اس لئے ذات باری کی تسبیح اور ذات کا مبارک ہونا مراد ہے اس لئے نہیں کہ اسم سے ذات مراد ہے، اور فقہی مسئلہ سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ زینب طالق کا معنیٰ ہے المرأۃ المسماۃ باسم زینب طالق اور المرأۃ المسماۃ باسم زینب ذات ہے اس لئے ذات زینب پر طلاق پڑتی ہے، لہٰذا یہ بھی اسم کے عین مسمیٰ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

دلائل معتزلہ:

① قرآن مجید میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کی کثرت ذکر ہوئی ہے مثلاً قل ادعوا اللہ او ادعوا الرحمن ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ اور وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا ان آیات سے اللہ تعالیٰ کے اسماء کا متعدد ہونا صاف ظاہر ہے تو اگر اسم عین مسمیٰ ہوتا ہے تو اسماء متعدد ہونے سے مسمیٰ بھی متعدد ہونا لازم ہے اور یہ عقیدہ توحید کے خلاف ہے معلوم ہوا کہ اسم عین مسمیٰ نہیں ہوتا ② دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم میں کئی خصوصیتیں ہیں مثلاً اسم مرکب ہوتا ہے غیر مجتمع آوازوں سے کیونکہ ہر حرف کے اپنے مخرج سے تلفظ کے بعد آواز نکل کر ختم ہو جاتی ہے تو مسمیٰ بھی مرکب ماننا پڑے گا کیونکہ اسم عین مسمیٰ جو ہوا تو اسم مرکب ہوا تو مسمیٰ بھی مرکب ہوگا اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے، ایسے ہی اسم کبھی متعدد ہوتا ہے اور کبھی غیر متعدد تو اگر اسم عین مسمیٰ ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی کبھی متعدد اور کبھی غیر متعدد مانیں حالانکہ اللہ تعالیٰ تعدد سے پاک ہے، اسی طرح اسماء امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں مثلاً عربی میں خالق کائنات کو اللہ اور فارسی میں خدا اور سریانی زبان میں لاہ کہتے ہیں تو اگر اسم عین مسمیٰ ہو تو اسم مختلف ہونے سے مسمیٰ بھی مختلف ہونا مانو حالانکہ ذات باری اور دوسرے مسمیات مختلف نہیں ہوتے ، تو واضح ہوا کہ اسم عین مسمیٰ نہیں ہوتا، یہ تو اس بارے میں اختلاف ہوا ، مذکورہ بالا عبارت میں حضرت قاضی صاحب رحمہ اللہ اس اختلاف میں محاکمہ کرتے ہوئے اس کو نزاع لفظی ٹھہراتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اسم کی تین صورتیں ہیں (۱) اسم سے لفظ اسم مراد ہو تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ اسم غیر مسمیٰ ہوگا (۲) اگر اسم سے ذات شیء مراد ہو تو اسم عین مسمیٰ ہوگا لیکن فرماتے ہیں کہ اسم اس معنیٰ میں مشہور نہیں ہے (۳) اور اگر اسم سے صفت مراد ہو یعنی معنیٰ قائم بالموصوف مراد ہو تو امام ابو الحسن اشعری کے نزدیک صفت کی تین قسمیں ہیں ایک صفت عین ذات جیسے صفات قدیمہ حقیقیہ مثلاً وجود اور حیات، دوسری صفت غیر ذات جیسے صفات افعالیہ جن میں غیر کی طرف نسبت ہے۔ مثلاً خالق رازق اور محیی اور ممیت ہونا کہ مخلوق کی طرف نسبت سے یہ صفات ہیں، تیسری لا عین ولا غیر۔ وہ صفات ہیں جو قدیمہ ہیں اور ان میں غیر کی طرف نسبت نہیں، تو جب صفت کی تین قسمیں ہوئیں اور اسم سے صفت

مراد ہے تو اسم کی بھی یہی تین قسمیں ہوں گی، لہٰذا اختلاف کی ضرورت نہیں ہے،

وَاِنَّمَاقَالَ بِسْمِ اللّٰهِ وَلَمْ يَقُلْ بِاللّٰهِ لِاَنَّ التَّبَرُّكَ وَالْاِسْتِعَانَةَ بِذِكْرِ اِسْمِهٖ اَوْ لِلْفَرْقِ بَيْنَ
اور بسم اللہ تو کہا باللہ نہیں کہا کیونکہ تبرک اور استعانت اللہ کا نام ذکر کرکے ہو سکتی ہے یا
الْيَمِيْنِ وَالتَّيَمُّنِ وَلَمْ يُكْتَبِ الْاَلِفُ عَلٰى مَاهُوَ وَضْعُ الْخَطِّ لِكَثْرَةِ الْاِسْتِعْمَالِ وَطُوِّلَتِ
قسم اور تیمن میں فرق کرنے کیلئے کہا، اور کثرت استعمال کی وجہ سے الف نہیں لکھا گیا جیسا کہ رسم الخط کا قانون ہے اور اس کے
الْبَاءُ عِوَضًا عَنْهَا
عوض باء کو لمبا کیا گیا

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ کے نام سے ہی شروع کرنا اور تبرک حاصل کرنا ہے تو لفظ "اللّٰہ" اللہ تعالیٰ کا نام ہے تو اس سے تبرک حاصل کرتے ہوئے باللّٰہ ہوتا درمیان میں لفظ اسم بڑھانے کی ضرورت نہیں تھی؟ **جواب:** ① ذات الٰہی نہایت عظیم الشان ہے اگر باللہ ہوتا تو براہ راست اس سے استعانت وتبرک ہوتا جو بے ادبی سی ہے اور لفظ اسم بڑھانے سے اللہ تعالیٰ کے نام کا وسیلہ پیش کرتے ہوئے نام کے واسطہ سے استعانت وتبرک عین ادب ہے، ② باء کی دو قسمیں ہیں ایک باء استعانت کی دوسری باء قسم کی تو یہ فرق کرنے کیلئے کہ یہ باء قسم کی نہیں استعانت کی ہے لفظ اسم بڑھایا کیونکہ باء قسم کے بعد اسم نہیں آتا وہ براہ راست اللہ تعالیٰ کے اسماء پر داخل ہوتی ہے۔

ولم یکتب الالف: یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے۔سوال یہ ہے کہ ہمزہ وصلی شروع کلام میں ہو تو تلفظاً وکتابۃً موجود رہتا ہے اور درمیان کلام میں آئے تو تلفظاً تو باقی نہیں رہتا لیکن کتابۃً رہتا ہے جیسے اقرأ باسم ربك میں اسم کا ہمزہ کتابۃً باقی ہے تو بسم اللہ میں اسم کا ہمزہ تلفظاً کے ساتھ کتابۃً بھی حذف ہو گیا ہے کیوں؟ **جواب:** چونکہ بسم اللہ میں کثرت استعمال ہے اور کثرت استعمال تخفیف کی مقتضی ہے اس لئے ہمزہ وصلی کو کتابۃً بھی حذف کر دیا گیا لیکن پھر رسم الخط کے قانون کو بالکل نظر انداز نہیں کیا گیا بلکہ اس کی کچھ رعایت کرتے ہوئے با کو طویل کیا گیا تاکہ ہمزہ کا عوض ہو جائے ورنہ با غیر طویل لکھی جاتی۔

وَاللّٰهُ اَصْلُهٗ اِلٰهٌ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَعُوِّضَ عَنْهَا الْاَلِفُ وَاللَّامُ وَلِذٰلِكَ قِيْلَ يَااَللّٰهُ بِالْقَطْعِ
لفظ اللہ کی اصل اِلٰہٌ ہے پھر ہمزہ حذف کرکے اس کے عوض الف لام تعریف لایا گیا اسی لئے یااللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ
اِلَّا اَنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِالْمَعْبُوْدِ بِالْحَقِّ ،وَالْاِلٰهُ فِي الْاَصْلِ يَقَعُ عَلٰى كُلِّ مَعْبُوْدٍ ثُمَّ غَلَبَ عَلَى
کہا گیا ہے مگر یہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور اِلٰہٌ اصل میں ہر معبود پر بولا جاتا ہے پھر غلبہ استعمال
الْمَعْبُوْدِ بِالْحَقِّ
معبود برحق میں ہو گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان فرمایا اس کو سمجھنے سے پہلے سمجھیں کہ قدیم فلاسفہ اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی کے قائل نہیں ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اسم ذاتی کے وضع کرنے کی غرض اسم بول کر مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ اسم

سے مسمی کی پہچان ہو تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی ہے تو اس کا واضع کون ہے؟ اللہ تعالیٰ یا بندے؟ اگر اللہ تعالیٰ نے اپنا اسم ذاتی خود وضع کیا تو اللہ تعالیٰ کا اس وضع سے مقصود یا تو اپنے لئے اپنی طرف اشارہ کرنا ہوگا یا بندوں کیلئے اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا؟ اگر اپنے لئے وضع کیا ہو تو اللہ تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی چیز کے محتاج نہیں ہیں اور اگر بندوں کیلئے وضع کیا تا کہ بندے ذات الٰہی کی طرف اشارہ کرسکیں تو بندوں کو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہی نہیں وہ اشارہ کیسے کریں گے؟ اور ان کیلئے کیسے وضع ہوسکتا ہے؟ اور اگر بندوں نے خود وضع کیا ہے تو موضوع کیلئے بالذات ملتفت الیہ ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ بالذات ملتفت الیہ نہیں ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی نہیں ہے، اہل حق جو اللہ تعالیٰ کیلئے اسم ذاتی مانتے ہیں وہ جواب میں فرماتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنا اسم ذاتی بندوں کے اشارہ کرنے کیلئے وضع کیا ہے رہی یہ بات کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں ہے تو کیسے اشارہ کریں گے؟ تو مسمی کیلئے معلوم بالکنہ یا بکنہہ ہونا ضروری نہیں معلوم بالوجہ یا بوجہ ہونا کافی ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم بندوں کو اس کی صفات کے ذریعہ بالوجہ ہوگیا ہے اور اسم ذاتی ہونے کیلئے اتنا بھی کافی ہے،

پھر جو حضرات لفظ اللہ کو اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی مانتے ہیں ان کے چار قول ہیں۔ ① لفظ اللہ اسم مشتق ہے ② علم ہے ③ صفت مشتقہ ہے ④ سریانی زبان کا لفظ ہے، مصنف رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت میں اس کو مشتق ماننے والوں کا قول ذکر ہے وہ حضرات کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اصل میں اِلٰہٌ ہے پھر علیٰ خلاف القیاس ہمزہ حذف کیا گیا اور اس کے عوض الف لام تعریف لایا گیا اللہ ہوگیا علیٰ خلاف القیاس اس لئے کہا کہ جو حرف موافق قیاس حذف کیا جاتا ہے اس کا عوض نہیں لایا جاتا بلکہ عوض وہیں لایا جاتا ہے جہاں علی خلاف القیاس حذف کیا جائے۔

سوال: جب لفظ اللہ اصل میں اِلٰہٌ ہے تو اِلٰہ ہر معبود کو کہتے ہیں باطل ہو یا حق، تو اللہ بھی ہر معبود کو کہا جائے چاہے باطل ہو یا حق حالانکہ اللہ صرف معبود برحق کیلئے آتا ہے؟

جواب: لغوی اعتبار سے یہ بات درست ہے لیکن اِلٰہٌ کا غلبہ استعمال بھی معبود برحق میں ہوگیا اور اللہ کا غلبہ استعمال بھی معبود برحق میں ہوگیا ہے۔

و لذالك قيل: یعنی ویسے تو لفظ اللہ کے شروع کا الف لام ہمزہ محذوفہ کے عوض اور تعریف کا ہے لیکن جب لفظ اللہ پر حرف ندا داخل کر کے منادیٰ بنائیں گے تو یہ الف لام تعریف کا نہ ہوگا بلکہ شروع کا ہمزہ قطعی ہوگا، لہٰذا یہ بات نہیں رہے گی کہ دو حرف تعریف اکٹھے ہوگئے ہیں، اور یہ کہ یہ صرف لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ شرح جامی وغیرہ میں ہے،

وَ اِشْتِقَاقُهٗ مِنْ اَلَهَ اِلٰهَةً وَّ اُلُوْهَةً وَّ اُلُوْهِيَّةً بِمَعْنٰى عَبَدَ وَ مِنْهُ تَاَلَّهَ و اسْتَاَلَهَ وَقِيْلَ مِنْ اَلِهَ اِذَا

اور اس کا اشتقاق اَلَهَ اِلٰهَةً و اُلُوْهَةً و اُلُوْهِيَّةً سے ہے جس کا معنی عَبَدَ ہے یعنی عبادت کی اور تَاَلَّهَ اور اِسْتَاَلَهَ بھی اسی سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ

تَحَيَّرَ اِذَا لْعُقُوْلُ تَتَحَيَّرُ فِىْ مَعْرِفَتِهٖ اَوْمِنْ اَلِهْتُ اِلٰى فُلَانٍ اَىْ سَكَنْتُ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْقُلُوْبَ

یہ اَلِهَ سے ہے جب آدمی حیران ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت میں عقلیں حیران ہیں یا اَلِهْتُ الی فلان سے ہے یعنی فلاں کے پاس میں نے آرام حاصل

تَطْمَئِنُّ بِذِكْرِهٖ وَالْاَرْوَاحُ تَسْكُنُ اِلٰى مَعْرِفَتِهٖ اَوْمِنْ اَلِهَ اِذَافَزِعَ مِنْ اَمْرٍ نَزَلَ عَلَيْهِ وَاٰلَهَهٗ

کیا کیونکہ دل اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اور روحیں اس کی معرفت سے تسکین حاصل کرتی ہیں یا یہ اس اَلِهَ سے ہے جس کا معنی نازل ہونے والی مصیبت سے

غَيْرُهٗ اَجَارَهٗ اِذَاالْعَائِذُيَفْزَعُ اِلَيْهِ وَهُوَيُجِيْرُهٗ حَقِيْقَةً اَوْبِزَعْمِهٖ اَوْمِنْ اَلِهَ الْفَصِيْلُ اِذَاوَلَعَ

گھبرایایاآلَهَهٗ غیرہ سے ہے بمعنی اس کو پناہ دی کیونکہ پناہ ڈھونڈنے والا گھبرا کر معبود کے پاس جاتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے چاہے حقیقۃً یا اس کے

بِاُمِّهٖ اِذِ الْعِبَادُ مُوْلَعُوْنَ بِالتَّضَرُّعِ اِلَيْهِ فِي الشَّدَائِدِ اَوْمِنْ وَ لَهَ اِذ اتَحَيَّرَ وَ تَخَبَّطَ عَقْلُهٗ

گمان میں یااَلِهَ الفصیل سے ہے جب اونٹنی کا بچہ ماں سے چمٹتا ہے کیونکہ بندے مصائب میں گڑگڑا کر اس سے چمٹتے ہیں یاوَلَهَ سے ہے جب آدمی

وَكَانَ اَصْلُهٗ وِلَاهٌ فَقُلِبَتِ الْوَاوُهَمْزَةً لِاِسْتِثْقَالِ الْكَسْرَةِ عَلَيْهَااِسْتِثْقَالَ الضَّمِّ فِيْ وُجُوْهٍ

حیران اور مخبوط العقل ہو جائے، اس صورت میں اِلٰہٌ کی اصل وِلَاهٌ ہوگی واؤ کو ہمزہ سے بدلا گیا کیونکہ واؤ پر کسرہ ثقیل تھا جس طرح وُجُوْهٌ کی واؤ پر ضمہ

فَقِيْلَ اِلَاهٌ كَاِعَاءٍ وَ اِشَاحٍ وَ يَرُدُّهُ الْجَمْعُ عَلٰى اٰلِهَةٍ دُوْنَ اَوْلِهَةٍ وَقِيْلَ اَصْلُهٗ لَاهٌ مَصْدَرُلَاهَ

ثقیل تھا (تو ہمزہ سے بدلی گئی) تو اِلٰہٌ کہا گیا جیسے اعاءٌ اور اشاحٌ ہے لیکن اس کی جمع کا آلِهَةٌ کے وزن پر آنا اَوْلِهَةٌ کے وزن پر نہ آنا اس قول کو رد کرتا

يَلِيْهُ لِيْهاً وَ لَاهاً اِذَا احْتَجَبَ وَ ارْتَفَعَ لِاَنَّهٗ تَعَالٰى مَحْجُوْبٌ عَنْ اِدْرَاكِ الْاَبْصَارِ وَ مُرْتَفِعٌ

ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل لاہٌ ہے جو لَاهَ يَلِيْهُ لِيْهًا وَ لَاهًا کا مصدر ہے جب آدمی پردہ میں ہو جائے اور اونچا ہو جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نگاہوں

عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَ عَمَّا لَا يَلِيْقُ بِهٖ وَ يَشْهَدُ لَهٗ قَوْلُ الشَّاعِرِ:

کے ادراک سے پردہ میں ہے اور ہر چیز سے اور جو اس کے لائق نہیں اس سے بلند ہے اس کی شہادت شاعر کا شعر دیتا ہے:

كَحَلْفَةٍ	مِنْ	اَبِيْ	رَبَاحٍ	يَسْمَعُهَا	لَاهُهُ	الْكِبَارُ
جیسے	ابورباح	کی	قسم جس کو	اس کا بڑا	معبود	سنتا ہے

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہے کہ جب لفظ اللہ مشتق ہو تو اس کا مشتق منہ کیا ہوگا؟ اس بارے میں سات قول ہیں (۱) اَلَهَ بمعنی عَبَدَ سے ہے اس صورت میں اِلٰہٌ بمعنی مالوہٌ ہے بمعنی معبود اللہ تعالیٰ کو اِلٰہٌ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی عبادت کی جاتی ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں تَاَلَّهَ از تفعل (غلام کی مانند ہوا) اور اِسْتَاَلَهَ (از استفعال مثل غلام کے ہوا) اسی سے ہیں (۲) اَلِهَ بمعنی تحیر سے ہے حیران ہوا، اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو اِلٰہٌ اس لئے کہتے ہیں کہ عقلیں اللہ تعالیٰ کی معرفت میں حیران ہیں کوئی مانتا ہے کوئی نہ سمجھنے کی وجہ سے منکر ہے کوئی ذات کا قائل تو کوئی صفات کا منکر ہے وغیرہ طرح طرح کے خیالات ہیں، (۳) اَلِهْتُ اِلٰى فُلَانٍ سے ہے کہ میں نے فلاں کے پاس سکون پایا اللہ تعالیٰ کو اِلٰہٌ اس لئے کہتے ہیں کہ دلوں کو اسی کی یاد سے اطمینان اور روحوں کو اس کی معرفت حاصل ہونے سے تسکین ہوتی ہے۔ (۴) اس اَلِهَ سے ہے جس کا معنی ہے جب آدمی پر مصیبت آئی تو گھبرایا اور اَلَهَهٗ فلان سے ہے جس کا معنی ہے فلاں نے پناہ دی اس معنی کے مطابق اللہ تعالیٰ کو اِلٰہٌ اس لئے کہتے ہیں کہ گھبراہٹ کے وقت بندے عاجزی کے ساتھ گڑگڑا کر اس کے پاس پناہ حاصل کرتے ہیں، اور چونکہ ہر معبود والا اپنے معبود کے پاس پناہ پکڑتا ہے چاہے وہ معبود پناہ دینے کی طاقت رکھے یا نہ، طاقت رکھنے والا اللہ معبود برحق ہے اور نہ رکھنے والا اللہ کے سوا ہر معبود ہے اس عموم کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے لفظ فرمائے کہ چاہے حقیقت میں وہ پناہ دے یا نہ دے، (۵) اَلِهَ الْفَصِيْلُ سے ہے یعنی اونٹ کا

بچہ ماں سے چمٹتا اللہ تعالیٰ کو بھی الٰہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے مصائب میں گڑگڑا کر اس سے چمٹتے ہیں، (۶) وَلِهَ سے ہے بمعنی عقل کا مخبوط اور آدمی کا حیران ہونا اس صورت میں اِلٰهٌ کی اصل وِلَاهٌ ہوگی پھر جس طرح وُجوہٌ کی واؤ پر ضمہ ثقیل ہوا تو واؤ کو الف سے بدلنا جائز ہوا اسی طرح اِعاء اور اشاح میں واؤ پر کسرہ ثقیل ہوا تو واؤ کو ہمزہ سے بدلا اسی طرح وِلَاهٌ کی واؤ کو کسرہ ثقیل ہونے کی وجہ سے ہمزہ سے بدلا اِلَاهٌ ہو گیا لیکن اس قول پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ درست نہیں لگتا کیونکہ اگر وِلِهَ سے ہو اور اِلٰهٌ کی اصل وِلٰهٌ ہو تو اِلٰهٌ کی جمع اَوْلِهَةٌ ہونی چاہیئے حالانکہ اس کی جمع آلِهَةٌ آتی ہے (۷) اس کی اصل لَاهٌ ہے لَاهَ يَلِيْهُ لِيهاً وَلَاهاً سے ہے جس کا معنی پردہ میں ہو جانا اور بلند ہونا ہے اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو الٰہ اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نگاہوں سے پردہ میں اور ہر چیز سے اور جو کچھ اس کی شان کے مناسب نہ ہو اس سے بلند اور پاک ہیں اس اصل کیلئے بطور دلیل مصنف رحمہ اللہ نے یہ شعر پیش کیا:

كحلفة من ابى رباح	يسمعها لاهه الكبار
مثل ابو رباح کی قسم کے	جس کو اس کا بڑا معبود سنتا ہے

معلوم ہوا کہ لاہ کا کلمہ بھی معبود کیلئے استعمال ہوتا ہے،

وَ قِيلَ عَلَمٌ لِذَاتِهِ الْمَخْصُوصَةِ لِاَنَّهُ يُوصَفُ وَلَايُوصَفُ بِهٖ وَلِاَنَّهُ لَابُدَّلَهُ مِنْ اِسْمٍ تَجْرِيْ

اور ایک قول یہ ہے کہ لفظ اللہ اس کی ذات مخصوصہ کا علم ہے کیونکہ یہ لفظ موصوف بنا کرتا ہے اور اس کو صفت نہیں بنایا جاتا اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے کوئی

عَلَيْهِ صِفَاتُهٗ وَلَايَصْلِحُ لَهٗ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ سِوَاهُ وَلِاَنَّهٗ لَوْكَانَ وَصْفًا لَمْ يَكُنْ قَوْلُهٗ لَااِلٰهَ

اسم تو ہونا چاہیئے جس پر اس کی صفات جاری کی جائیں اور لفظ اللہ کے سوا کوئی اسم ایسا نہیں جس پر صفات کا اطلاق ہو سکے اور اس لئے کہ اگر یہ وصف

اِلَّا اللّٰهُ تَوْحِيْدًا مِثْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا الرَّحْمٰنُ فَاِنَّهٗ لَا يَمْنَعُ الشِّرْكَةَ

ہوتا "لاالٰہ الاالرحمن" کی طرح "لاالٰہ الااللہ" توحید کا فائدہ نہ دے گا کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا

تشریح: اس عبارت میں دوسرا قول ذکر ہوا جو زجاج اور سیبویہ کا بتایا جاتا ہے کہ لفظ اللہ ذات خداوندی کیلئے علم ہے جس کی تین دلیلیں ہیں ① لفظ اللہ کی صفت دوسرا کلمہ لایا جاتا ہے لیکن لفظ اللہ کسی کی صفت نہیں آتا اگر علم نہ ہوتا اور صفت ہوتا تو یہ کسی کلمہ کی صفت بھی آتا تو اس سے صفت ہونے کی نفی ہوگئی اور اسم ہونا ثابت ہوا ② دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر ذات کیلئے کوئی نہ کوئی ایسا اسم ہونا تو ضروری ہے جس اسم پر اس ذات کیلئے صفات کا اطلاق کیا جاسکے تو ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے بھی ایسا اسم ہو تو جب اللہ تعالیٰ کے اسماء میں غور کیا تو لفظ اللہ کے سوا کوئی ایسا اسم نہ تھا جس پر اللہ تعالیٰ کی صفات کا اطلاق کیا جاسکتا تو اس کا اسم ہونا اور صفت نہ ہونا ثابت ہوا اور جو اسم کسی ذات کے ساتھ خاص ہو اور اس کے سوا پر نہ بولا جائے وہ اسم اس ذات کا علم ہوتا ہے تو اس سے لفظ اللہ کا علم ہونا ثابت ہوا ③ اگر لفظ اللہ کو صفت مانا جائے اور علم نہ مانا جائے تو چونکہ صفت میں معنی وصفیت ہوتا ہے اور اس میں اشتراک وعموم ہوتا ہے جبکہ علم میں اشتراک نہیں ہوتا تو معنی وصفیت کی وجہ سے لاالٰہ الااللہ توحید کا فائدہ نہیں دیگا کیونکہ اس کے معنی میں اشتراک ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جیسے لاالٰہ الا الرحمن مفید توحید نہیں حالانکہ اجماع ہے کہ لا الٰہ

الا اللہ کلمہ توحید اور مفید توحید ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ لفظ اللہ علم ہے۔

وَ الْاَظْهَرُ اَنَّهُ وَصْفٌ فِيْ اَصْلِهِ لٰكِنَّهُ غَلَبَ عَلَيْهِ بِحَيْثُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِهٖ وَ صَارَ
اورزیادہ ظاہر یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل میں وصف ہے لیکن جب اس کا غلبہ استعمال اللہ تعالی پراس طرح ہوا کہ غیر کے حق میں استعمال نہیں ہوا
كَالْعَلَمِ مِثْلُ الثُّرَيَّا وَ الصَّعِقِ اُجْرِيَ مَجْرَاهُ فِيْ اِجْرَاءِ الْوَصْفِ عَلَيْهِ وَامْتِنَاعِ الْوَصْفِ بِهٖ
اور الثریا اورالصعق کی طرح علم کی مثل ہوگیاتواس کیلئے صفت لانے میں اوراس کے صفت نہ لانے میں
وَعَدَمِ تَطَرُّقِ اِحْتِمَالِ الشَّرِكَةِ اِلَيْهِ لِاَنَّ ذَاتَهٗ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِلَااِعْتِبَارِاَمْرٍاٰخَرَ حَقِيْقِيٍّ
اوراس میں شرکت کا احتمال جاری نہ ہونے میں علم کا قائم مقام ہوگیاہے کیونکہ اس کی ذات من حیث الذات کسی صفت کا اعتبار کئے
اَوْ غَيْرِهٖ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ لِلْبَشَرِ فَلَايُمْكِنُ اَنْ يَدُلَّ عَلَيْهِ بِلَفْظٍ وَلِاَنَّهٗ لَوْدَلَّ عَلٰى مُجَرَّدِ
بغیر چاہے صفت حقیقی ہویاغیرحقیقی انسان کی سمجھ میں آنے والی نہیں توکسی لفظ کااس پردال بننا ممکن نہیں ہے،
ذَاتِهِ الْمَخْصُوْصِ لَمَا اَفَادَ ظَاهِرُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَاللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ مَعْنًى صَحِيْحًا وَلِاَنَّ
اوراس لئے بھی کہ اگر یہ اللہ تعالی کی ذاتِ مخصوص پر ہی دلالت کرتا ہوتو اللہ تعالی کے فرمان "و ھو اللہ فی السموات" کا ظاہر صحیح
مَعْنَى الْاِشْتِقَاقِ هُوَكَوْنُ اَحَدِاللَّفْظَيْنِ مُشَارِكًالِلْاٰخَرِفِي الْمَعْنٰى وَالتَّرْكِيْبِ وَهُوَحَاصِلٌ
معنی کا فائدہ نہیں دیتا،اوراس لئے بھی کہ اشتقاق کا معنی یہ ہے کہ دولفظوں میں سے ایک لفظ دوسرے لفظ کا معنی اور ترکیب میں شریک ہواور یہ بات لفظ
بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْاُصُوْلِ الْمَذْكُوْرَةِ
اللہ اوراس کے مذکورہ بالااصولوں کے درمیان موجود ہے،

تشریح: اس عبارت میں تیسرا قول ذکر ہوا جو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے مگراس کا غالب استعمال اللہ تعالی کی ذات کیلئے بطورعلم ہوگیا جیسے ثریااورصعق اصل کے اعتبار سے وصف ہیں کہ ثریا ثروی کی تصغیر ہے بمعنی مالدارعورت اورصعق بمعنی سخت آواز مگرغلبہ استعمال ثریا کا ایک خاص ستارے کیلئے اورصعق کا خویلد بن نفیل کیلئے ہوگیا کہ ایک باروہ سالن کی ہانڈی پکار ہاتھا کہ تیز ہوانے آکراس کی ہانڈی الٹادی اس نے ہوا پرلعنت کی جس پراللہ تعالی نے ایک کڑک بھیجی تووہ ہلاک ہوگیا توالصعق اس کانام رکھ دیا گیااسی طرح جب لفظ اللہ ذات الٰہی کیلئے غالب الاستعمال ہوگیا تو لفظ اللہ کوتین باتوں میں علم کا قائم مقام بنادیا گیااول یہ کہ علم کی طرح موصوف بنے گا دوم جیسے علم صفت نہیں ہوتا ویسے یہ صفت نہ بنے گا سوم یہ کہ جیسے علم میں شرکت کا احتمال نہیں ہوتا ویسے ہی اس میں شرکت کا احتمال نہ ہوگا اور جب علم کی شکل اختیار کر چکا تو لا الہ الا اللہ توحید کا فائدہ دے گا اس لئے مذکورہ بالا اعتراض نہیں ہوسکتا،اس کے علم کی جگہ اختیار کرلینے پرمصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل دیئے ہیں ،اول: یہ کہ لفظ اللہ ذات کا علم نہیں ہوسکتا کیونکہ کسی ذات کا علم تب ہوتا ہے جب اس کی معرفت ہواوروہ ذات عقل میں آسکے اوراللہ تعالی کی ذات من حیث الذات عقل انسانی میں نہیں آسکتی توانسان اس کوعلم سمجھ کرذات کیلئے کیسے بولے اورسمجھے گااوراس علم سے ذات الٰہی کوعقل میں کیسے لائے گا؟ اس لئے کہ ذات الٰہی کسی لفظ کامدلول نہیں بن سکتی،اس دلیل کا کئی حضرات نے یہ جواب دیا کہ معرفت

ذات کیلئے تصور بالکنہ یا بکنہہ ضروری نہیں تصور بالوجہ یا بوجہہ کافی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات اور دلائل قدرت میں غور سے حاصل ہوسکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ دوم دلیل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ ذات الٰہی پر دال مانیں تو قرآن مجید میں جو ذکر ہے وھواللہ فی السموات تو اس آیت میں بھی لفظ اللہ سے ذات مراد ہوگی تو آیت کا ظاہر اہل حق کے عقیدے کے خلاف ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں میں ہے تو آسمان ذات خداوندی کیلئے ظرف ہوئے تو اللہ مظروف اور ذی جسم ہوا اور یہ ساری خرابی لفظ اللہ کو ذات کا علم ماننے سے لازم آئی، یہاں یہ فرمایا کہ آیت کا ظاہر صحیح معنی کا فائدہ نہ دے گا یہ اس لئے فرمایا کہ دوسرا احتمال بھی ہے کہ فی السموات یعلم کا متعلق مقدم ہو تو معنی ہوگا وہ اللہ ہے اور وہ جانتا ہے آسمانوں میں موجود چیزوں کو، اور اس احتمال پر قرینہ آگے کے کلمات یعلم سرکم و جھرکم بن سکتے ہیں، اس دلیل کا جواب یہی ہوسکتا ہے کہ ھواللہ فی السموات علم اللہ فی السموات کے معنی میں ہے جیسا کہ آگے کے الفاظ یعلم سرکم و جھرکم قرینہ ہیں (۳) تیسری دلیل یہ دی ہے کہ اشتقاق کی تعریف یہ ہے کہ دو لفظ (مشتق اور مشتق منہ) معنی اور ترکیب میں شریک ہوں اور یہ بات لفظ اللہ اور اس کے مذکورہ بالا مشتق منہ کلمات میں پائی جاتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق ہے اب یہ کہ مشتق اسم ہے یا صفت؟ تو مذکورہ دو دلیلیں اس کے اسم مشتق ہونے کو ثابت کرتی ہیں،

وَقِيْلَ اَصْلُهٗ لَاهَا بِالسُّرْيَانِيَّةِ فَعُرِّبَ بِحَذْفِ الْاَلِفِ الْاَخِيْرَةِ وَاِدْخَالِ اللَّامِ عَلَيْهِ
اور کہا گیا ہے کہ لفظ اللہ کی اصل لاھا ہے سریانی زبان میں پھر آخر کا الف حذف کرکے اس کے عوض شروع میں الف لام لاکر عربی بنایا گیا

تشریح: اس عبارت میں لفظ اللہ کے بارے میں چوتھا قول ذکر ہوا ہے جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَ تَفْخِيْمُ لَامِهٖ اِذَا انْفَتَحَ مَاقَبْلَهٗ اَوِ انْضَمَّ سُنَّةٌ وَقِيْلَ مُطْلَقًا
اور اس کے لام کی تفخیم جب ماقبل پر فتحہ یا ضمہ ہو سنت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ہر حالت میں تفخیم ہے،

تشریح: اس عبارت میں قراءت کا قاعدہ بیان فرمایا کہ لفظ اللہ سے پہلے فتحہ یا ضمہ ہو تو لفظ اللہ کے لام کو پر پڑھیں گے اور اگر کسرہ ہو تو لام کو باریک پڑھیں گے، دوسرا ضعیف قول یہ بھی ہے کہ ماقبل کی حرکت جو بھی ہو لام کو پر پڑھیں گے، تفخیم کا معنی سخت کرکے پڑھنا، اور یہ پر پڑھنے سے ہوتا ہے یہ ترقیق کا مقابل ہے جس کا معنی نرمی سے پڑھنا جو باریک پڑھنے سے ہوتا ہے، یہاں فرمایا فتحہ یا ضمہ کی صورت میں پر پڑھنا سنت ہے اس سنت سے مراد علماء قراء کا مسلسل عمل اور طریقہ ہے،

<table>
<tr><td colspan="2">وَ حَذْفُ اَلِفِهٖ لَحْنٌ تُفْسِدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَ لَا يَنْعَقِدُ بِهٖ صَرِيْحُ الْيَمِيْنِ وَ قَدْ جَاءَ</td></tr>
<tr><td colspan="2">اور لفظ اللہ کے (کھڑی زبر کی صورت میں موجود) الف کا حذف ایسی غلطی ہے جس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے اور اس سے صریح قسم منعقد نہیں ہوتی</td></tr>
<tr><td colspan="2">لِضَرُوْرَةِ الشِّعْرِ</td></tr>
<tr><td colspan="2">اور شعر میں ضرورت شعری کیلئے آیا ہے</td></tr>
<tr><td>اَ لَا لَا بَارَكَ اللّٰهُ فِيْ سُهَيْلٍ</td><td>اِذَا مَا اللّٰهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ</td></tr>
<tr><td>سنو! اللہ تعالیٰ سہیل میں برکت نہ ڈالے</td><td>جب اللہ تعالیٰ آدمیوں میں برکت ڈالے</td></tr>
</table>

تشریح: اس عبارت میں بھی دو مسئلے ذکر کئے ہیں کہ اگر آدمی نماز میں اَللّٰہُ پڑی زبر کے ساتھ پڑھے کھڑی زبر نہ پڑھے تو بالاتفاق نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ کھڑی زبر کے بغیر یا تو یہ لغو کلام ہوگا جس کا کوئی معنی نہ ہوگا یا معنی بدل جائے گا، دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر کھڑی زبر کے بغیر کوئی بِاللّٰہِ کہہ کر قسم کھائے تو صریح قسم نہ ہوگی، صریح وہ قسم ہوتی ہے جس کیلئے نیت اور قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، یعنی اگر نیت قسم کی کرلی تو پھر قسم ہوجائے گی، ورنہ قسم نہ ہوگی،

سوال: آپ نے اَللّٰہُ پڑھنے کو بڑی غلطی قرار دیا حالانکہ مذکورہ بالا شعر میں کھڑی زبر کے بغیر ہے اگر غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ایسا کرتا؟

جواب: شاعر نے ضرورت شعری کی وجہ سے ایسا کیا ہے

اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اِسْمَانِ بُنِیَا لِلْمُبَالَغَةِ
الرحمن الرحیم دو اسم ہیں جو مبالغہ کیلئے بنائے گئے ہیں

تشریح: رحمن اور رحیم کے متعلق دو قول ہیں جمہور کے نزدیک دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مبالغہ کا فائدہ دیتے ہیں اور امام سیبویہ کے نزدیک رحمن تو صفت مشبہ کا صیغہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مبالغہ کیلئے وضع ہوا بہر صورت دونوں قولوں کے مطابق مبالغہ کیلئے مفید ہیں ان میں مبالغہ دو وجہ سے ہے ایک صفت مشبہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ صفت مشبہ میں دوام وثبوت کا زائد معنی ہے اس زائد معنی سے مبالغہ آیا دوسری وجہ یہ ہے کہ علامہ زمخشری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کل ماھو معدول عن اصلہ فھو ابلغ عن اصلہ جو بھی اپنی اصل سے معدول ہو وہ اصل سے ابلغ ہوتا ہے اور یہ دونوں راحم سے معدول ہیں جس کا معنی ہے رحم کرنے والا تو ان میں زیادہ معنی ہوگا،

سوال: عند الجمہور جب صفت کے صیغے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے اسمان کیوں کہا؟ **جواب:** جو اسم صفت کے مقابلہ میں ہو وہ صفت کے خلاف ہوتا ہے اور یہاں صفت کے مقابلہ میں نہیں بلکہ فعل حرف کے مقابلہ میں ہے، جو صفت بھی ہوسکتا ہے اور غیر صفت بھی۔

سوال: بنیا کیوں فرمایا اس کے بجائے وضعا فرماتے؟ **جواب:** وضعا اس لئے نہیں کہا کہ اس صورت میں للمبالغۃ کا لام صلہ کا ہوجاتا حالانکہ یہ لام غایت کیلئے ہے، نیز وضعا کہتے تو رحمن ورحیم کا مبالغہ کے صیغے ہونا ثابت ہوتا جبکہ یہ مبالغہ کے لئے وضع نہیں ہیں ہاں مبالغہ کا فائدہ دیتے ہیں،

مِنْ رَحِمَ كَالْغَضْبَانِ مِنْ غَضِبَ وَالْعَلِيْمِ مِنْ عَلِمَ
دونوں صیغے رَحِمَ سے ہیں جیسے (رحمن کی طرح) غضبان غضب سے اور (رحیم کی طرح) علیم علم سے ہے

تشریح: **سوال:** ان کو رَحِمَ سے مشتق ماننا درست نہیں لگتا کیونکہ رَحِمَ متعدی ہے اور یہ صفت مشبہ ہیں اور صفت مشبہ متعدی سے نہیں آتا بلکہ لازم سے آتا ہے،

جواب: یہ درست ہے کہ رَحِمَ متعدی ہے لیکن رَحِمَ کو متعدی سے لازم کی طرف نقل کیا گیا ہے۔

وَ الرَّحْمَۃُ فِی اللُّغَۃِ رِقَّۃُ الْقَلْبِ وَانْعِطَافٌ یَقْتَضِی التَّفَضُّلَ وَالْاِحْسَانَ وَمِنْہُ الرَّحِمُ

اور رحمت لغت میں دل کی رقت کو اور ایسے میلان کو کہتے ہیں جو انعام واحسان کرنے کا تقاضا کرے، اور رَحِم بھی اسی سے ہے (بمعنی بچہ دانی) کیونکہ

لِانْعِطَافِھَا عَلٰی مَافِیْھَا، وَاَسْمَاءُ اللّٰہِ تَعَالٰی اِنَّمَا تُوْخَذُ بِاعْتِبَارِ الْغَایَاتِ الَّتِیْ ھِیَ اَفْعَالٌ دُوْنَ

وہ بھی نرم اور مائل ہوتی ہے اس چیز پر جو اس میں ہو، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء ملحوظ ہوتے ہیں باعتبار غایات (نتائج) کے جو افعال (تاثیرات) ہیں نہ

اَلْمَبَادِی الَّتِیْ تَکُوْنُ اِنْفِعَالَاتٌ

باعتبار مبادی (اسباب) کے جو انفعال (تاثرات) ہیں۔

تشریح: اس عبارت کی باقی باتیں واضح ہیں واسماء اللہ تعالیٰ سے سوال کا جواب ہے

سوال: آپ نے رحمت کا معنیٰ رقت قلبی اور میلان نفسانی کیا ہے تو اللہ تعالیٰ رحمت کرنے والا مانیں گے تو اللہ تعالیٰ کیلئے قلب ونفس ماننا پڑے گا اور کسی قابل ترس کو دیکھ کر اس کے ساتھ مدد کیلئے میلان ہونا اس سے متاثر ہونا ہے تو اللہ تعالیٰ کا متاثر بالغیر ہونا لازم آئے گا اور یہ چیزیں امکان کو لازم ہیں تو ذات خداوندی کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ سب محال ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کیلئے صفت رحمت بطور مجاز مرسل بولی جاتی ہے مجاز مرسل یہ ہے کہ سبب اور مسبب میں سے ایک بول کر دوسرا مراد لیا جائے یہاں بھی رحمت انعام واحسان کا سبب ہے اور انعام واحسان مسبب ہے تو رحمت بولکر انعام واحسان مراد ہے اسی کو مصنف رحمہ اللہ کی تعبیر کے مطابق یوں کہہ سکتے ہیں کہ رحمت مبدأ ہے اور انعام واحسان غایت ہے، مبدأ بولکر غایت مراد لیتے ہیں اور غایت غیر سے متاثر ہونے کو لازم نہیں ہے

وَ الرَّحْمٰنُ اَبْلَغُ مِنَ الرَّحِیْمِ لِاَنَّ زِیَادَۃَ الْبِنَاءِ تَدُلُّ عَلٰی زِیَادَۃِ الْمَعْنٰی کَمَافِیْ قَطَعَ وَقَطَّعَ

رحمن رحیم سے ابلغ ہے کیونکہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسے قطع (کاٹا) اور قطّع (بار بار کاٹا)

وَ کُبَارٌ وَ کُبَّارٌ وَ ذَالِکَ اِنَّمَا تُوْخَذُ تَارَۃً بِاعْتِبَارِ الْکَمِیَّۃِ وَاُخْرٰی بِاعْتِبَارِ الْکَیْفِیَّۃِ فَعَلٰی

اور کُبار (بڑا) اور کُبّار (بہت بڑا) میں ہے اور یہ زیادتی کبھی باعتبار کمیت ملحوظ ہوتی ہے اور کبھی باعتبار کیفیت اگر باعتبار کیت

الْاَوَّلِ قِیْلَ یَارَحْمٰنَ الدُّنْیَا لِاَنَّہٗ یَعُمُّ الْمُؤْمِنَ وَالْکَافِرَ وَرَحِیْمَ الْاٰخِرَۃِ لِاَنَّہٗ یَخْتَصُّ لِمُؤْمِنٍ

ہو تو کہا جائے گا یا رحمن الدنیا کیونکہ دنیا میں رحمت مؤمن وکافر کو عام ہے ورحیم الآخرۃ کیونکہ وہ مؤمن

وَعَلَی الثَّانِیْ قِیْلَ یَارَحْمٰنَ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَرَحِیْمَ الدُّنْیَا لِاَنَّ النِّعَمَ الْاُخْرَوِیَّۃَ کُلَّھَا جِسَامٌ

کیلئے خاص ہے اور کیفیت کے لحاظ سے تو کہا جائے گا یا رحمن الدنیا و الآخرۃ و رحیم الدنیا کیونکہ اخروی نعمتیں سب بڑی ہیں

وَ اَمَّا النِّعَمُ الدُّنْیَوِیَّۃُ فَجَلِیْلَۃٌ وَحَقِیْرَۃٌ ۔

اور دنیوی نعمتیں بڑی بھی ہیں اور معمولی بھی۔

تشریح: پہلے یہ ذکر تھا کہ رحمن ورحیم مبالغہ میں شریک ہیں اس عبارت میں دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ رحمن

میں رحیم کے مقابلہ میں رحمت کا معنیٰ زیادہ ہے کیونکہ رحمن کے پانچ اور رحیم کے چار حروف ہیں اور زیادتی حروف سے زیادتی معنیٰ پر دلالت ہوتی ہے اس لئے رحمن میں رحمت کا مفہوم زیادہ ہے رحیم میں موجود رحمت کے مفہوم سے۔ آگے چلنے سے پہلے ایک سوال اور اس کا جواب سمجھیں

سوال: آپ نے کہا زیادتی حروف زیادتی معنیٰ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ حاذر (چار حروف) کا معنیٰ بچنے والا اور حذر (تین حروف) کا معنیٰ بہت بچنے والا تو یہاں آپ کے قاعدے کا بالکل الٹ ہوگیا ہے،

جواب: ① یہ قاعدہ اکثریہ ہے کلیہ نہیں ہے اس لئے اگر کوئی جزئی اس قاعدے سے خارج ہو تو حرج نہیں قاعدہ اپنی جگہ درست ہے، ② یہ قاعدہ اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی اصل سے مشتق ہوں اور ایک ہی نوع ہوں جبکہ حذر اور حاذر اگرچہ ایک مشتق منہ سے ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے کہ حذر صفت مشبہ ہے اور حاذر اسم فاعل ہے لہٰذا قاعدہ اپنی جگہ کلیہ ہے

اب یہ کہ رحمن میں معنیٰ کی زیادتی کس طرح ہے وذالك سے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا ہے فرمایا زیادتی کی دو صورتیں ہیں زیادتی باعتبار کمیت (تعداد) اور زیادتی باعتبار کیفیت، زیادتی باعتبار کمیت سے مراد رحمت کی تعداد زیادہ ہو اور وہ مرحومین کی تعداد زیادہ ہونے سے ظاہر ہوتی ہے، اور مرحومین کی تعداد دنیا میں زیادہ ہے، آخرت میں دنیا والی تعداد کے لحاظ سے مرحومین کی تعداد کم ہوگی اس لئے کہ دنیا میں اللہ کی رحمت مؤمن وکافر اور انسان اور حیوان وغیرہ ساری مخلوق پر ہے کہ کافروں وغیرہ کو سزا نہیں دیتا اور سب کو روزی دیتا ہے، اور آخرت میں رحمت صرف مؤمنین پر ہوگی تو رحمن کا تعلق دنیا سے ہے اور رحیم کا تعلق آخرت سے ہے اور تعداد مرحومین زیادہ ہونے کی وجہ سے رحمن میں رحمت کی تعداد زیادہ ملحوظ ہوگی اور رحیم میں مرحومین کی تعداد کم ہونے کی وجہ سے رحمت کی تعداد کم ہوگی، اور اگر رحمت باعتبار کیفیت لیں تو چونکہ رحمت سے مراد انعام یعنی نعمتیں دینا ہے اور نعمتیں کیفیت کے اعتبار سے چھوٹی بڑی ہیں دنیا میں نعمتیں دونوں طرح کی ہیں اور آخرت میں سب نعمتیں بڑی ہی ہوں گی کوئی چھوٹی نعمت نہ ہوگی تو رحمٰن میں باعتبار کیفیت زیادتی رحمت اس طرح ہوگی کہ رحمن چھوٹی بڑی سب طرح کی نعمتوں پر دال ہو اور رحیم صرف چھوٹی رحمتوں پر دال ہو اس اعتبار سے رحمن کا تعلق دنیا وآخرت دونوں سے ہوگا اور رحیم کا تعلق صرف دنیا سے ہوگا تو رحمن الدنیا والآخرۃ اور رحیم الدنیا کہیں گے۔

وَ اِنَّمَا قُدِّمَ وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي التَّرَقِّيْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى لِتَقَدُّمِ رَحْمَةِ الدُّنْيَا وَلِاَنَّهٗ

اور رحمن کو رحیم پر مقدم کردیا گیا جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہوتی اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے کہ

صَارَ كَالْعَلَمِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يُوْصَفُ بِهٖ غَيْرُهٗ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْمُنْعِمُ الْحَقِيْقِيُّ الْبَالِغُ فِي

رحمن مثل علم کے ہوگیا اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ غیر کی صفت نہیں لائی جاتی کیونکہ رحمن کا معنیٰ ہے وہ منعم حقیقی جو رحمت میں

الرَّحْمَةِ غَايَتَهَا وَذَالِكَ لَا يَصْدُقُ عَلٰى غَيْرِهٖ لِاَنَّ مَنْ عَدَاهُ فَهُوَ مُسْتَعِيْضٌ بِلُطْفِهٖ وَاِنْعَامِهٖ

اس کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہے اور یہ بات اللہ کے غیر پر صادق نہیں آتی کیونکہ جو اس کے ماسوا ہیں وہ اپنے انعام ومہربانی کا عوض طلب کرنے

يُرِيْدُ بِهٖ جَزِيْلَ ثَوَابٍ اَوْ جَمِيْلَ ثَنَاءٍ اَوْ مُزِيْحَ رِقَّةِ الْجِنْسِيَّةِ اَوْ حُبِّ الْمَالِ عَنِ الْقَلْبِ. ثُمَّ اِنَّهٗ

والے ہیں کہ اس کے ذریعہ بہت سے ثواب کا یا اچھی تعریف کا ارادہ کرتے ہیں یا جنسیت کی رقت یا دل سے مال کی محبت دور کرنا چاہتے ہیں پھر

كَالْوَاسِطَةِ فِيْ ذَالِكَ لِاَنَّ ذَاتَ النِّعَمِ وَوُجُوْدَهَا وَالْقُدْرَةِ عَلٰى اِيْصَالِهَا وَالدَّاعِيَةَ الْبَاعِثَةَ

اللہ کا ماسوا انعام واحسان کرنے میں محض واسطہ کے بمنزلہ ہے کیونکہ نعمتوں کی ذات اوران کا وجود اوران کے پہنچانے پرقدرت

عَلَيْهِ وَالتَّمَكُّنَ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهَا وَالْقُوَى الَّتِيْ بِهَا يَحْصُلُ الْاِنْتِفَاعُ اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ مِنْ خَلْقِهٖ

اوراس کیلئے ابھارنے والا داعیہ اورنعمتوں سے نفع اٹھانے کی طاقت اوروہ قوٰی جن کے ذریعہ ان نعمتوں سے نفع اٹھانا حاصل ہوتا ہے وغیرہ یہ سب اللہ

لَايَقْدِرُ عَلَيْهَا اَحَدٌ غَيْرُهٗ

کا پیدا کردہ ہے اس کا غیر کوئی بھی اس پرقدرت نہیں رکھتا۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے **سوال:** یہ ہوا کہ کسی موصوف کے اوصاف کا تذکرہ جب کیا جائے تو بیان کی ترتیب ادنٰی وصف سے اعلٰی وصف کی طرف ہوتی ہے نہ کہ اعلٰی وصف سے ادنٰی وصف کی طرف کیونکہ اعلٰی سے ادنٰی کی طرف تنزلی سے فائدہ زائدہ نہیں بلکہ عبث ہے اورادنٰی سے اعلٰی کی طرف ترقی زائد فائدہ کا ذریعہ ہے تو جب صفت رحمن رحیم کے مقابلہ میں اعلٰی ہے کہ ابلغ ہے تو پہلے رحیم پھر رحمن صفت کا ذکر ہوتا اس کا الٹ کیوں کیا گیا؟

جواب: مصنف ﷫ نے اس کے چار جواب دیئے یا کہیں چار وجہیں ذکر فرمائیں مذکورہ عبارت میں دو وجہیں ذکر ہوئیں اور دو اگلی عبارت میں ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا دنیا میں وجود پہلے ہے آخرت میں بعد میں ہوگا تو رحمتِ دنیا جب وجوداً مقدم ہے رحمتِ آخرت پر تو ذکراً بھی رحمتِ دنیا پر دال صفت کو مقدم کردیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح لفظ اللہ ذات خداوندی کے ساتھ خاص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اسی طرح لفظ رحمٰن بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو اس لحاظ سے یہ علم کی طرح ہوگیا اور صفت رحیم ذات الٰہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ نبی کریم ﷺ کو بھی قرآن مجید میں رحیم فرمایا گیا تو رحیم کی حیثیت صرف وصف کی ہے اور رحمٰن مثل علم کے ہے اور علم اوصاف سے مقدم ہوا کرتا ہے تو جو مثل علم کے ہو وہ بھی مقدم کردیا گیا، اب یہ بات کہ رحمٰن اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیسے خاص ہوگیا؟ تو وجہ یہ ہے کہ رحمٰن اس منعم حقیقی کو کہتے ہیں جو انعام واحسان کرنے میں درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہو اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں کیونکہ منعم حقیقی وہ ہوتا ہے جس میں دو باتیں ہوں **اول** یہ کہ وہ جو انعام کرے اپنی ذات سے کرے انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو یہ بات بندوں میں نہیں پائی جاتی کیونکہ بندوں کے پاس انعام واحسان کرنے کیلئے جو کچھ ہے سب اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہے کچھ بھی بندوں کا اپنا ذاتی نہیں ہے، دوسری بات منعم حقیقی میں یہ ہوتی ہے کہ اس کا انعام درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہو اور انعام کا درجہ کمال کو پہنچا ہوا ہونا تب ہوتا ہے جب انعام کرنے والا اس کا عوض نہ مانگے جبکہ بندے اپنے انعام واحسان میں عوض کے طالب ہوتے ہیں اوراس عوض کی دو صورتیں ہیں یا جلب منفعت یا دفع مضرت پھر جلب منفعت یا آخرت میں مثلاً اجر عظیم کا طالب ہونا یا دنیا میں مثلاً اچھی تعریف کا طالب ہونا اور دفع مضرت دنیا میں ہوتا ہے مثلاً اپنی جنس قابل ترس پر ترس آنے سے جو رقت قلبی پیدا ہوئی انعام سے اس کا بوجھ دل سے اتارنا یا دل میں مال کی جو محبت ہو اس کا بار دل سے ہٹانا وغیرہ یہ سب جلب منفعت یا دفع مضرت ہے جو عوض ہے انعام واحسان کرنے کا جس کے بندے طالب ہوتے ہیں اور اللہ ہی ہے جو ان میں سے کسی بات کا طالب نہیں ہوتا، تو منعم حقیقی سوا اللہ کے کوئی نہ ہوا اس لئے رحمن خاص ہے اللہ کے ساتھ۔

اَوْ لِاَنَّ الرَّحْمٰنَ لَمَّادَلَّ عَلٰی جَلَائِلِ النِّعَمِ وَاُصُوْلِهَاذُكِرَالرَّحِيْمُ لِيَتَنَاوَلَ مَاخَرَجَ
یا اس لئے بھی کہ جب رحمن بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو اس لئے ذکر کیا تا کہ وہ ان نعمتوں کو شامل ہو جائے جو رحمن سے خارج
مِنْهَا فَيَكُوْنُ كَالتَّتِمَّةِ وَالرَّدِيْفِ لَهٗ اَوْ لِلْمُحَافَظَةِ عَلٰی رُؤُوْسِ الْآیِ
ہوئیں تو رحیم رحمن کیلئے بمنزلہ تتمہ اور ردیف (پیچھے سوار) کے ہے یا آیات کے رؤوس کی حفاظت کیلئے رحمن پہلے لائے،

تشریح: اس عبارت میں رحمن کی رحیم پر تقدیم کی تیسری اور چوتھی وجہ ذکر ہوئی تیسری وجہ یہ ہے کہ جب رحمن میں زیادتی باعتبار کیفیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمن بڑی بڑی نعمتوں پر دال ہوا تو بڑی بڑی نعمتیں رحمن میں آگئیں تو گویا ایک وہم کا خطرہ ہوا کہ اللہ تعالی بڑی بڑی نعمتیں تو دینے والے ہیں تو چونکہ چھوٹی نعمتوں پر دال کوئی لفظ نہیں اس لئے چھوٹی نعمتیں چھوٹے منعم دیں گے؟ تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے رحمن کے فوراً بعد رحیم کا ذکر فرمایا جس میں چھوٹی نعمتیں بھی آگئیں تو رحیمؔ رحمن کیلئے بطور مُکَمِّل اور تتمہ اور ردیف کے ہوا اور چیز کا مکمل چیز کے بعد ہوتا ہے اس لئے رحیم رحمن کے بعد آیا، چوتھی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی سب آیات کے آخر میں آخری حرف سے پہلے یاء ساکن ہے اس کے مطابق جب رحمن کو پہلے اور رحیم کو اس کے بعد ذکر کیا تو بسم اللہ کے آخری حرف سے پہلے بھی یاء ساکن ہے تو رؤوس آیات برابر ہوگئے، ان وجوہات سے رحمن کو رحیم پر مقدم کیا گیا۔

وَ الْاَظْهَرُ اَنَّهٗ غَيْرُمُنْصَرِفٍ وَاِنْ حَظَرَاِخْتِصَاصُهٗ بِاللّٰهِ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ مُؤَنَّثٌ عَلٰی فَعْلٰی
اور اظہر یہ ہے کہ رحمن غیر منصرف ہے اگر چہ اس کا اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہونا اس کی مؤنث فعلیٰ یا فعلانۃ کے وزن پر ہونے سے مانع ہے ان
اَوْ فَعْلَانَةٌ اِلْحَاقًا لَهٗ بِمَا هُوَ الْغَالِبُ فِيْ بَابِهٖ
کلمات کے ساتھ اس کو لاحق کرتے ہوئے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے،

تشریح: اس عبارت میں لفظ رحمن کے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے نحوی بحث فرمائی ہے کہ یہ منصرف ہے یا غیر منصرف؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ جس کلمہ کے آخر میں الف نون زائدتان ہوں اگر وہ اسم ہو تو غیر منصرف بننے کیلئے علمیت شرط ہے اور اگر صفت ہو تو بعض کے نزدیک غیر منصرف بننے کیلئے انتفاء فعلانۃ (کہ اس کی مؤنث فعلانۃ کے وزن پر نہ ہو) شرط ہے اور بعض کے نزدیک وجود فعلیٰ (کہ اس کی مؤنث فعلیٰ کے وزن پر ہو) شرط ہے، تو چونکہ رحمن صیغہ صفت ہے اس لئے جن کے نزدیک انتفاء فعلانۃ شرط ہے وہ پائی گئی کیونکہ رحمن کی کوئی بھی مؤنث نہیں چہ جائیکہ فعلانۃ ہو لہٰذا ان کے نزدیک غیر منصرف ہے اور جن کے نزدیک وجود فعلیٰ شرط ہے ان کے نزدیک منصرف ہے کیونکہ اس کی کوئی مؤنث نہیں نہ فعلیٰ نہ کوئی اور (کیونکہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے) مصنف رحمہ اللہ غیر منصرف ہونے کو ترجیح دیتے ہیں اور رحمن کو اس کے نظائر کے ساتھ ملحق کرتے ہیں یعنی ان اوزان کے ساتھ ملحق کرتے ہیں جو بروزن فعلان ہوتے ہیں اور اکثر ان کی مؤنث فعلیٰ کے وزن پر آتی ہے تو محمول علی النظائر کر کے اس کو غیر منصرف پڑھیں گے۔

وَ اِنَّمَا خُصَّ التَّسْمِيَةُ بِهٰذِهِ الْاَسْمَاءِ لِيَعْلَمَ الْعَارِفُ اَنَّ الْمُسْتَحِقَّ لِاَنْ يُّسْتَعَانَ بِهٖ فِيْ

اور بس انہی اسماء کے ساتھ بسم اللہ کو خاص کرلیا گیا تاکہ عارف جان لے کہ اس لائق کہ بڑے بڑے کاموں میں اس سے مدد طلب کی جائے

مَجَامِعِ الْاُمُوْرِ هُوَ الْمَعْبُوْدُ الْحَقِيْقِيُّ الَّذِيْ هُوَ مَوْلَى النِّعَمِ كُلِّهَا عَاجِلِهَا وَ اٰجِلِهَا جَلِيْلِهَا

وہی معبود حقیقی ہی ہے جو سب نعمتوں کا مالک ہے دنیاوی نعمتیں ہوں یا اخروی بڑی ہوں یا چھوٹی، تو وہ

وَ حَقِيْرِهَا فَيَتَوَجَّهُ بِشَرَاشِرِهٖ اِلٰى جَنَابِ الْقُدْسِ وَيَتَمَسَّكُ بِحَبْلِ التَّوْفِيْقِ وَيَشْغَلُ سِرَّهٗ

پورا پورا اس پاکیزہ ذات کی طرف متوجہ ہو اور توفیق کی رسی مضبوطی سے تھامے اور دل کو اسی کے ذکر میں مصروف کرے

بِذِكْرِهٖ وَ الْاِسْتِمْدَادِ بِهٖ عَنْ غَيْرِهٖ

اور اسی سے مدد چاہے اس کے سوا سے نہیں،

تشریح: اس عبارت میں ایک شبہ کا جواب ہے **شبہ**: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے کتاب میں ذکر کیا ہے کہ ترتب الحکم علی الوصف ایذان بانه الموجب له کسی وصف پر حکم مرتب کرنا علامت ہے کہ یہی وصف اس حکم کا سبب ہے تو بسم اللہ میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے خصوصاً اسم اللہ اور رحمٰن اور رحیم کو کیوں ذکر کیا گیا کوئی اور اسم کیوں ذکر نہ کیا گیا تو کیا ان اوصاف کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کا نام بسم اللہ میں ذکر ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ان اسماء کی تخصیص ایک نکتہ کیلئے ہے وہ یہ کہ اللہ کا معنی معبود حقیقی اور رحمٰن بڑی نعمتیں عطا کرنے والا اور رحیم چھوٹی نعمتیں دینے والا اس سے اشارہ ہے کہ استعانت کے لائق وہی ذات ہے جو معبود حقیقی اور اور تمام انعامات کا مالک ہو تا کہ عارف اللہ ہی کی طرف متوجہ ہو اور اس کی توفیق کی رسی مضبوط پکڑے اور اس کا دل اللہ ہی کی یاد میں مصروف ہو اور اسی سے ہی مدد طلب کرے غیر سے مدد نہ مانگے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ : اَلْحَمْدُ هُوَالثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ مِنْ نِعْمَةٍ اَوْغَيْرِهَاوَالْمَدْحُ

سب تعریف اللہ کیلئے ہے حمد تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر وہ نعمت ہو یا غیر نعمت اور مدح مطلق خوبی پر تعریف کرنا ہے

هُوَالثَّنَاءُ عَلَى الْجَمِيْلِ مُطْلَقًاتَقُوْلُ حَمِدْتُ زَيْدًاعَلٰى عِلْمِهٖ وَكَرَمِهٖ وَلَاتَقُوْلُ حَمِدْتُهٗ

آپ حمدت زیداً علی علمه وکرمه کہہ سکتے ہیں حمدته علی حسنه نہیں کہہ سکتے

عَلٰى حُسْنِهٖ بَلْ مَدَحْتُهٗ وَقِيْلَ هُمَااَخَوَانِ وَالشُّكْرُفِيْ مُقَابَلَةِ النِّعْمَةِ قَوْلاً وَ عَمَلاً وَ

بلکہ مدحتہٗ علی حسنه کہہ سکتے ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ دونوں مترادف ہیں، اور شکر نعمت کے عوض میں ہوتا ہے چاہے زبان سے ہو یا عمل سے

اِعْتِقَادًا قَالَ:

یا اعتقاد سے شاعر کہتا ہے:

اَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّيْ ثَلَاثَةً	يَدِيْ وَلِسَانِيْ وَالضَّمِيْرُ الْمُحَجَّبَا
فائدہ حاصل کیا تمہاری نعمتوں نے مجھ سے تین چیزوں کا،	میری ہاتھ اور زبان اور پوشیدہ دل کا،

فَهُوَ اَعَمُّ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهٍ وَاَخَصُّ مِنْ آخَرٍ
تو شکر حمد و مدح دونوں سے عام من وجہ اور خاص من وجہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے کلمہ الحمد للہ کی تفسیر کرتے ہوئے حمد اور مدح اور شکر کی تعریف اور ان کا فرق بیان فرمایا حمد کی تعریف یہ کی ہے کہ افعال جمیلہ اختیاریہ پر ثناء کرنا چاہے وہ افعال اختیاریہ جمیلہ از قبیل نعمت ہوں یا غیر نعمت ہوں، اور مدح نام ہے مطلق افعال جمیلہ پر تعریف کرنا خواہ وہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں، اور شکر نام ہے نعمت پر کسی محسن کی تعریف و تعظیم کرنا خواہ زبان سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے، حمد کی تعریف میں ثناء کا لفظ آیا ہے ثناء کے تین معنی کئے گئے ہیں صفات کمالیہ کو بیان کرنا، یا مطلق صفات کا بیان، یا صرف زبان سے ذکر کرنا، اور جمیل اختیاری سے مراد افعال وصفات اختیاریہ ہیں خواہ اختیاریہ بالفعل ہوں یا بالقوۃ ہوں تو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ جیسے حیوۃ اور علم وقدرت وغیرہ کے ذریعہ تعریف کرنا حمد سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ یہ صفات اگرچہ بالفعل اختیاریہ نہیں لیکن بالقوۃ اختیاریہ ہیں۔

اب یہ کہ ان تینوں میں فرق کیا ہے؟ تو حمد اور مدح کے بارے میں دو قول ہیں اول یہ کہ حمد اور مدح میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے کہ حمد خاص مطلق اور مدح عام مطلق ہے کہ حمد اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا غیر اختیاری خوبی پر تعریف حمد نہیں ہے مدح ہے اور مدح اختیاری اور غیر اختیاری ہر طرح کی خوبی پر تعریف کو عام ہے جیسے حمدت زیداً علی علمه و کرمه اور مدحت زیداً علیٰ حسنه اس کے برعکس نہیں کہہ سکتے، دوسرا قول یہ ہے کہ حمد اور مدح مترادف ہیں یہ علامہ زمخشری کا قول ہے

پھر حمد و مدح اور شکر کے درمیان کیا فرق ہے؟ مصنف ؒ نے بیان فرمایا کہ ان کے درمیان عام وخاص من وجہ کی نسبت ہے عام وخاص من وجہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو شکر حمد و مدح کے مقابلہ میں عام وخاص من وجہ اس طرح ہے کہ حمد و مدح متعلق کے اعتبار سے عام اور شکر خاص ہے اور مورد کے اعتبار سے شکر عام اور حمد و مدح خاص ہے عام وخاص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی دو افتراقی، اجتماعی کی مثال احسان کرنے والے کی تعریف و تعظیم زبان سے کی جائے تو یہ حمد بھی ہے کیونکہ زبان سے تعریف کی اور شکر بھی ہے کہ احسان کے عوض میں کی، اور افتراقی مادوں کی مثال جیسے احسان کے بغیر کسی کی تعریف زبان سے کی تو یہ حمد و مدح ہے شکر نہیں ہے اور احسان کے عوض میں ہاتھ وغیرہ کسی عضو کے ساتھ تعظیم کی تو یہ شکر ہے نہ تو حمد ہے نہ مدح۔

وَلَمَّا كَانَ الْحَمْدُ مِنْ شُعَبِ الشُّكْرِ اَشْيَعَ لِلنِّعَمِ وَاَدَلَّ عَلٰى مَكَانِهَا لِخَفَاءِ الْاِعْتِقَادِ وَمَا
اور جب حمد شکر کے اقسام میں سے سب سے زیادہ نعمتوں کو ظاہر کرنے والی اور ان کے ثبوت کو زیادہ ظاہر کرنے والی تھی کیونکہ (شکر کی دوسری قسم) اعتقاد
فِيْ آدَابِ الْجَوَارِحِ مِنَ الْاِحْتِمَالِ جُعِلَ رَأْسَ الشُّكْرِ وَالْعُمْدَةَ فِيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ وَآلِهٖ
مخفی ہوتی ہے اور اعضاء کے آداب و تعظیم میں (تعظیم کے سوا) اور احتمال بھی ہوتے ہیں اس لئے حمد کو رأس الشکر اور شکر میں اصل اور عمدہ قسم قرار دیا گیا

الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ اَلْحَمْدُ رَأْسُ الشُّکْرِ مَا شَکَرَ اللّٰہَ مَنْ لَّمْ یَحْمِدْہُ

نبی کریم ﷺ کے اس فرمان میں کہ حمد راس الشکر ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد نہ کی اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر نہیں کیا

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے۔**سوال** یہ ہوا کہ اوپر مصنف رحمہ اللہ نے حمد و شکر کے درمیان عام وخاص من وجہ کی نسبت بیان کی ہے جبکہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے پہلے حصہ میں حمد کو شکر کیلئے بمنزلہ سر قرار دیا اور سر جسم کا جزء ہوتا ہے تو حمد شکر کا جزء ہوا اور کل جزء پر صادق نہیں ہوا کرتا تو شکر حمد پر صادق نہیں ہوگا جس سے ان میں نسبت عام وخاص مطلق کی ہوگی اور دوسرے حصہ میں انتفاء حمد سے شکر کی نفی فرمائی ہے جس سے دونوں میں تساوی کی نسبت ظاہر ہوئی کیونکہ تساویین میں سے ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی ہوتی ہے انتفاء عام من وجہ سے انتفاء خاص من وجہ نہیں ہوتا تو عام خاص من وجہ کی نسبت صحیح نہ ہوئی؟

جواب یہ ہے کہ حدیث کے پہلے جزء میں حمد کو شکر کا جزء اور دوسرے حصہ میں انتفاء حمد سے شکر کی نفی محض ادعاء ہے[1] تو نہ حمد شکر کا جزء ہے نہ انتفاء حمد سے انتفاء شکر ہوتا ہے مگر ایک خاص وجہ سے حضور ﷺ نے شکر میں حمد کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور انتفاء حمد پر انتفاء شکر فرمایا وہ خاص وجہ یہ ہے کہ حمد (زبان سے تعریف کرنا جو شکر کی ہی ایک قسم ہے) شکر کی دوسری دو قسموں یعنی اعتقاد اور عمل کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنے والی اور نعمتوں کو زیادہ ثابت کرنے والی ہے کیونکہ حمد زبان اور الفاظ سے ادا کی جاتی ہے تو الفاظ سے نعمتوں کا اظہار ہوگا اس کے مقابلہ میں شکر قلبی مخفی ہے کیونکہ اعتقاد اور شکر قلبی نام ہے دل سے کسی کو اچھا سمجھنے کا جس کو وہی شخص ہی جانتا ہے اور اعضاء سے شکر بیشک شکر ہے مگر اعضاء سے شکر میں شکر کے غیر کا بھی احتمال ہے کیونکہ اعضاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہیں ہندوستانی تو کھڑے ہونے کو شکر و تعظیم سمجھتے ہیں مگر غیر ہندی اس کو شکر نہیں سمجھتے تو ا ا کھڑے ہونے کو شکر نہیں جانیں گے بلکہ بعض دفعہ ہندیوں میں بھی اشتباہ ہوسکے گا مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر آدمی کھڑا ہوا تو وہ سمجھے گا کہ میری تعظیم کو کھڑا ہوا جبکہ وہ اپنے کسی مقصد کیلئے کھڑا ہوا ہو، تو شکر کی دوسری دو قسمیں اتنا اظہار نعمت نہ کرسکتی تھیں جتنا حمد اس وجہ سے حمد کو شکر کا جزء اور اس کیلئے بمنزلہ اصل قرار دے دیا گیا ورنہ نہ تو حمد شکر کا جزء ہے نہ شکر میں اصل ہے۔

وَ الذَّمُّ نَقِیْضُ الْحَمْدِ وَالْکُفْرَانُ نَقِیْضُ الشُّکْرِ

اور ذم حمد کی نقیض ہے اور کفران (ناشکری) شکر کی نقیض ہے،

تشریح: جب حمد کو مطلق محاسن زبان سے ذکر کرنے کے معنیٰ میں لیں تو ذم اس کے مقابل ہے کیونکہ ذم کا مطلب زبان سے قبائح ذکر کرنا ہے، اور شکر اظہار نعمت کو کہتے ہیں اور کفران نعمت چھپانے کو کہتے ہیں اس لئے کفران شکر کے مقابل ہوگا۔

وَ رَفْعُہٗ بِالْاِبْتِدَاءِ وَخَبَرُہٗ لِلّٰہِ وَاَصْلُہُ النَّصْبُ وَقَدْ قُرِئَ بِہٖ وَاِنَّمَا عُدِلَ عَنْہُ اِلَی الرَّفْعِ لِیَدُلَّ

اور الحمدُ کا رفع بناء بر ابتداء ہے اور اس کی خبر للہ ہے اور اس میں اصل میں نصب ہے اور نصب کے ساتھ پڑھا بھی گیا ہے، اور نصب سے رفع کی طرف

عَلٰی عُمُوْمِ الْحَمْدِ وَثَبَاتِہٖ لَہٗ دُوْنَ تَجَدُّدِہٖ وَحُدُوْثِہٖ وَھُوَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِیْ تُنْصَبُ بِاَفْعَالٍ

عدول کیا گیا تا کہ یہ حمد کے عموم اور اس کے ثبات پر دلالت کرے نہ کہ اس کے تجدد اور حدوث پر دلالت ہو اور یہ ان مصادر میں سے ہے جو ایسے افعال مضمرہ

مُضْمَرَۃٍ لَا تَکَادُ تُسْتَعْمَلُ مَعَھَا

کے ذریعہ منصوب ہوتے ہیں جو ان مصادر کے ساتھ استعمال ہی نہیں ہوسکتے۔

[1] یعنی والله اعلم

تشریح: الحمدُ میں رفع ظاہر ہے پھر بھی مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا ایک تو اس لئے تا کہ اصله النصب کی تفریع باندھ سکیں دوم اس لئے ذکر کیا کہ رفع پڑھنے کی وجہ میں کئی احتمال پیدا ہو سکتے تھے مثلاً الحمدُ مصدر عامل ہے لله اس کا معمول ہے اور اس کے شروع میں لام محض عمل میں تقویت کیلئے ہے تو الحمد للہ عامل و معمول ملکر مبتداء اور اس کی خبر ثابت وغیرہ محذوف ہے یا الحمد لفظ لله جار مجرور کے عامل محذوف کائن کا فاعل ہے یا الحمدُ مبتداء لله ثابتٌ ومختصٌ کا متعلق ہو کر خبر ہے اسی تیسرے احتمال کو ترجیح دینے کیلئے ضروری ہوا کہ الحمد للہ کی ترکیب اور رفع کی وجہ بیان کی جائے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ الحمدُ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا کیونکہ یہ ان مصادر میں سے ہے جن کے افعال عاملہ حذف ہی رہتے ہیں ذکر نہیں کئے جاتے اور یہ وہ مصادر ہوتے ہیں جن کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول بصورت اضافت یا حرف جر کے ساتھ ذکر ہو اور وہ مصدر بیان نوع کیلئے نہ ہو اس کے فعل کا قیاساً حذف واجب ہے، اب یہاں الحمد میں وجہ نصب کیا ہے؟ یا تو مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے تقدیر عبارت نُوجِدُ الحمدَ یا بناء بر مفعول مطلق ہونے کے منصوب ہے تو تقدیر عبارت نحمدُ الحمدَ لله ہے مصنف نے ایک قرأت بھی الحمدَ ذکر کی ہے لیکن یہ قرأت شاذہ ہے۔، پھر نصب سے رفع کی طرف عدول کیا گیا کس لئے؟ وجہ یہ ہے کہ رفع کی صورت میں جملہ اسمیہ بنتا ہے جو عموم ودوام وثبات پر دلالت کرتا ہے اور نصب کی صورت میں جملہ فعلیہ ہوگا جو تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جملہ فعلیہ کی صورت میں فعل عامل ہوگا اور ہر فعل مذکور کی فاعل معین کی طرف نسبت ہوتی ہے اور فاعل معین مخصوص ہوتا ہے تو عموم نہیں رہتا اور فعل مقترن بالزمان بھی ہوتا ہے تو وہ کسی ایک زمانہ کے ساتھ خاص ہوتا ہے تو دوام نہیں رہتا اس لئے جملہ اسمیہ کی صورت رفع کو اختیار کیا گیا تا کہ دوام وثبات اور عموم پر دلالت کرے۔

وَ التَّعْرِيْفُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ وَمَعْنَاهُ الْإِشَارَةُ اِلٰى مَا يَعْرِفُهُ كُلُّ اَحَدٍ اَنَّ الْحَمْدَ مَاهُوَ وَقِيْلَ

اور الحمد میں الف لام تعریف جنس کیلئے ہے اور الف لام کا معنی اشارہ کرتا ہے اس کی طرف جس کو ہر آدمی جانتا ہے کہ حمد کیا ہے؟ اور کہا گیا کہ الف لام

لِلْاِسْتِغْرَاقِ اِذِ الْحَمْدُ فِي الْحَقِيْقَةِ كُلُّهُ لَهُ اِذْ مَا مِنْ خَيْرٍ اِلَّا وَ هُوَ مُوْلِيْهِ بِوَسْطٍ اَوْ غَيْرِ

استغراق کیلئے ہے کیونکہ حمد ساری کی ساری حقیقت میں اللہ کیلئے ہی ہے کیونکہ جو بھی خیر ہے اس کا دینے والا وہی ہے چاہے بالواسطہ دینے والا ہو یا

وَسْطٍ كَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَابِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ

بلا واسطہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جو بھی تمہارے اوپر احسان ونعمت ہے سب اللہ کی طرف سے ہے،

تشریح: اس عبارت میں الحمد کے الف لام کے متعلق ذکر فرمایا کہ کس قسم کا ہے، الف لام تعریف کی چار قسمیں مشہور ہیں جنس، استغراق، عہد خارجی اور عہد ذہنی والا، یہاں الف لام عہد خارجی کا نہیں ہو سکتا کیونکہ خارج میں حمد کا کوئی فرد مخاطب کے نزدیک موجود نہیں جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی لینا مقام حمد کے مناسب نہیں ہے کیونکہ مقام حمد کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام محامد کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے لہٰذا اب دو ہی قسمیں رہ گئیں یا استغراق کا ہے یا جنس کا ہے اگر جنس کا ہو تو چونکہ جنس کے تحت اس کے سب افراد آتے ہیں جنس من حیث الجنس مراد نہیں ہوتی اس کے ضمن میں اس کے سب افراد آتے ہیں تو جنس حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے سے حمد کے سب افراد اللہ تعالیٰ کیلئے ٹھہریں گے، اور اگر استغراق کیلئے ٹھہرائیں تو استغراق سارے افراد کو عام ہوتا ہے کوئی فرد

بھی اس سے خارج نہیں ہوتا ورنہ استغراق نہیں ہوتا تو اس سے بھی حمد کے سب افراد کا اللہ تعالیٰ کیلئے ہونا ثابت ہوگا کیونکہ سب نعمتوں کا عطا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے خواہ بالواسطہ دے یا بلا واسطہ، جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے وما بکم من نعمة فمن الله

وَفِيهِ اِشْعَارٌ بِاَنَّهُ تَعَالٰى حَيٌّ قَادِرٌ مُرِيْدٌ عَالِمٌ اِذِ الْحَمْدُ لَا يَسْتَحِقُّهُ اِلَّا مَنْ هٰذَا شَانُهُ
الحمد للہ میں خبر دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ زندہ قدرت والا ارادہ کرنے والا اور علم والا ہے کیونکہ حمد کا وہی مستحق ہوسکتا ہے جس کی یہ شان ہو۔

تشریح: یعنی چونکہ حمد کہتے ہیں افعال اختیاریہ پر کسی کی خوبی بیان کرنے کو اور افعال اختیاریہ اسی سے ہوسکتا ہے جو اختیار اور قدرت رکھتا ہو اور اختیار ارادہ کے ساتھ کام کرنے کو کہتے ہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا قادر اور مرید ہونا ثابت ہوا اور کسی کام کا ارادہ بعد میں ہوتا ہے اس کا علم پہلے ہوتا ہے تو عالم ہونا بھی ثابت ہوا اور علم وقدرت اور ارادہ تب ہوسکتا ہے جب صفت حیات بھی ہو تو حی ہونا بھی ثابت ہوا۔

وَ قُرِأَ الْحَمْدِ بِاِتِّبَاعِ الدَّالِ اللَّامَ وَ بِالْعَكْسِ تَنْزِيْلاً لَهُمَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهُمَا يُسْتَعْمَلَانِ
اور الحمدِ (دال کے کسرہ کے ساتھ) بھی پڑھا گیا ہے لام کی اتباع میں اور اس کے برعکس بھی پڑھا گیا ہے دونوں کو اس حیثیت سے کہ اکٹھے ہی استعمال
مَعاً مَنْزِلَةَ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ
ہوتے ہیں بمنزلہ ایک کلمہ کے اتارتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں دو قرأتیں بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ حرکت میں دال کو لام کے تابع کرلیں یعنی الحمدِ للّٰہ دوسری یہ کہ لام کو دال کے تابع کرلیں یعنی الحمدُ لُلّٰہ

سوال: حرکت میں ایک حرف کو دوسرے کے تابع تو تب کیا جاتا جب دونوں حرف ایک کلمہ میں ہوں جبکہ یہاں الحمد الگ کلمہ ہے اور للہ الگ کلمہ ہے؟

جواب: اگرچہ صورۃً الگ الگ کلمہ ہیں لیکن ہمیشہ اکٹھے استعمال ہونے کی وجہ سے بمنزلہ ایک کلمہ کے ہوگئے ہیں۔

رَبِّ الْعَالَمِيْنَ اَلرَّبُّ فِي الْاَصْلِ بِمَعْنَى التَّرْبِيَةِ وَهِيَ تَبْلِيْغُ الشَّيْءِ اِلٰى كَمَالِهِ شَيْئاً
رب العالمین (جہانوں کا رب) رب اصل میں تربیت کے معنی میں ہے اور تربیت کہتے ہیں چیز کو اس کے درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا
فَشَيْئاً ثُمَّ وُصِفَ بِهِ لِلْمُبَالَغَةِ كَالصَّوْمِ وَالْعَدْلِ وَقِيْلَ هُوَ نَعْتٌ مِنْ رَبَّهُ يَرُبُّهُ فَهُوَ رَبٌّ
پھر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو موصوف کیا گیا بطور مبالغہ کے جیسے صوم اور عدل (کے ساتھ موصوف کرتے ہیں) اور کہا گیا ہے کہ یہ رَبَّ یَرُبُّ فھو
كَقَوْلِكَ نَمَّ يَنِمُّ فَهُوَ نَمٌّ ،ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ الْمَالِكُ لِاَنَّهُ يَحْفَظُ مَايَمْلِكُهُ وَيُرَبِّيْهِ وَلَايُطْلَقُ عَلٰى
رَبٌّ از نصر نَمَّ یَنُمُّ فھو نَمٌّ کی طرح صفت کا صیغہ ہے، پھر اس کے ساتھ مالک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ اپنی مملوکہ چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے
غَيْرِهٖ تَعَالٰى اِلَّا مُقَيَّدًا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِرْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ
اور رب کا اطلاق غیر اللہ پر جائز نہیں مگر (اضافت کے ساتھ) مقید کرکے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ارجع الی ربك۔

تشریح: اس عبارت میں رب العالمین میں سے لفظ رب کی لغوی اور شرعی وضاحت کی ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ رب اصل میں بمعنی تربیت کے ہے اور تربیت کہتے ہیں چیز کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا پھر رب کسی بھی چیز کے مالک کا نام ہو گیا کیونکہ مالک اپنی چیز کی حفاظت اور تربیت کرتا ہے۔

سوال: لفظ اللہ ذات خداوندی کا علم ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہے اور رب بمعنی تربیت کے ہے تو وہ مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں جبکہ یہاں مصدر کا ذات پر حمل ہو رہا ہے؟

جواب: رب مصدر کا حمل ذات پر بطور مبالغہ کے ہے اور بطور مبالغہ مصدر کا حمل ذات پر ہوا کرتا ہے جیسے صومٌ اور عدلٌ کا مثلاً زید پر حمل زیدٌ صومٌ اور زیدٌ عدلٌ میں جس کا مطلب ہے کہ زید روزہ رکھتے رکھتے سراپا روزہ بن گیا، عدل کرتے کرتے سراپا عدل بن گیا اسی طرح رب مصدر کا اللہ پر اطلاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی تربیت کرتے کرتے سراپا تربیت بن گئے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ رب رَبَّ یَرُبُّ نصر سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے جیسے نَمَّ یَنُمُّ نصر سے ہے۔

سوال: رب از نصر صفت مشبہ ہو تو یہ نصر سے متعدی آتا ہے رَبَّهٗ جبکہ صفت مشبہ لازم سے آیا کرتی ہے نہ کہ متعدی سے تو یہ صفت مشبہ کیسے ہوگا؟

جواب: اس کو باب کرم کی طرف نقل کر لیا گیا اور باب کرم لازم آتا ہے اب نقل ہونے کے بعد اس کا صفت مشبہ بننا صحیح ہوا۔

فائدہ: چونکہ ایک باب کے صیغہ کو دوسرے باب سے منقول ماننا بھی ایک تکلف ہے اس لئے حضرت قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اس قول کو قیل سے اور دوسرے نمبر پر ذکر کرتے ہوئے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسری بات لفظ رب سے متعلق شرعی ہے کہ لفظ رب کا غیرُ اللہ پر اطلاق مطلقاً تو جائز نہیں ہے البتہ اضافت کی صورت میں جائز ہے جیسے قرآن مجید میں ارجع الیٰ ربك اور انه ربی احسن مثوای اور اذکرنی عند ربك اور فیسقی ربهٗ خمراً میں لفظ رب غیرُ اللہ کیلئے آیا ہے۔

سوال: حدیث شریف میں تو اضافت کی صورت میں بھی لفظ رب غیرُ اللہ پر بولنا منع آیا ہے کہ ارشاد نبوی ہے ﷺ لا یقل احدکم اطعم ربك واسق ربك ولایقل احدکم ربی ولیقل سیدی ومولای تو اس حدیث میں رب اضافت کی صورت میں بھی غیرُ اللہ کیلئے ممنوع ہوا؟

جواب: کچھ علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ قرآن مجید سے اس کے غیر اللہ پر اطلاق کا جواز ثابت ہے اور حدیث ممانعت سے کراہت تنزیہی ثابت ہے تو افضل تو یہی ہے کہ غیر اللہ پر نہ بولا جائے لیکن بول دیا جائے تو جائز ہے، اور کچھ علماء نے یہ فرمایا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرمانا چاہ رہے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے غیرُ اللہ کیلئے بغیر اضافت نہیں بولا جاتا لیکن شرعاً بولا جا سکتا ہے یا نہ؟ یہ مسئلہ اپنی جگہ ہے تو فرماتے ہیں کہ شرعاً جب مکلّف کی طرف مضاف کر کے بولا جائے یہ ناجائز ہے جیسے حدیث میں آیا اور غیر مکلّف کی طرف اضافت کے ساتھ غیر اللہ پر بولا جانا جائز ہے جیسے رب الدابۃ رب المال رب الدار وغیرہ رہی قرآن مجید کی آیات تو وہ ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتوں کے مطابق ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کے مقولے ہیں ہماری شریعت میں منع ہو گیا۔

سوال: رب العالمین میں لفظ رب صیغہ صفت کی اضافت عالمین معمول کی طرف ہے اور جب صفت کی اضافت اپنے معمول

کی طرف ہو تو وہ اضافت لفظیہ ہوتی ہے اور اضافت لفظیہ تخفیف کا فائدہ تو دیتی ہے تعریف کا فائدہ نہیں دیتی تو اضافت لفظیہ ہونے کی وجہ سے رب العالمین نکرہ ہوا اور یہ صفت ہے لفظ اللہ کی اور لفظ اللہ معرفہ ہے تو موصوف معرفہ اور صفت نکرہ ہے جبکہ موصوف وصفت میں تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے جو یہاں نہیں ہے؟

جواب: العالمین لفظ رب کا معمول نہیں ہے کیونکہ لفظ رب کیلئے نہ فاعل بن سکتا ہے نہ مفعول بہ، فاعل نہ ہونا ظاہر ہے اور مفعول بہ اس لئے نہیں ہوسکتا ہے لفظ رب صفت مشبہ ہونے کی وجہ سے متعدی الی المفعول نہیں ہوسکتا بلکہ لازم ہے تو یہ اس کا معمول نہ ہوا تو رب کی العالمین غیر معمول کی طرف اضافت ہوئی اور صفت کی غیر معمول کی طرف اضافت اضافت معنویہ ہوتی ہے اور اضافت معنویہ تعریف کا فائدہ دیتی ہے تو رب العالمین معرفہ ہوا اور موصوف لفظ اللہ بھی معرفہ ہے تو دونوں میں مطابقت ہوگئی

وَ الْعَالَمُ اِسْمٌ لِمَا يُعْلَمُ بِهٖ كَالْخَاتَمِ وَالْقَالِبِ غَلَبَ فِيْمَا يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ وَهُوَ كُلُّ مَاسِوَاهُ
عالم وہ چیز (ذریعہ) ہے جس کے ذریعہ علم حاصل ہو جیسے خاتم (آلہ مہر) اور قالب (آلہ قلب یعنی سانچہ) عالم کا غلبہ استعمال اس میں ہوگیا جس کے ذریعہ
مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ فَاِنَّهَا لِاِمْكَانِهَا وَافْتِقَارِهَا اِلٰى مُؤَثِّرٍ وَاجِبٍ لِذَاتِهٖ تَدُلُّ عَلٰى
صانع (جہان بنانے والے) کا علم ہو اور عالم ہر وہ چیز ہے جو اللہ کے ماسوا ہے یعنی جواہر اور اعراض کیونکہ وہ سب ممکن ہونے اور مؤثر واجب لذاتہ کی
وُجُوْدِهٖ وَاِنَّمَا جَمَعَهٗ لِيَشْتَمِلَ مَاتَحْتَهٗ مِنَ الْاَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةِ وَغَلَّبَ الْعُقَلَاءَ مِنْهُمْ
طرف محتاج ہونے کی وجہ سے اللہ کے وجود پر دلالت کرتے ہیں۔ اور عالم جمع لائے تاکہ اس کے تحت کی سب مختلف جنسوں کو عام ہو اور ان میں سے عقلاء
فَجَمَعَهٗ بِالْيَاءِ وَالنُّوْنِ كَسَائِرِ اَوْصَافِهِمْ وَقِيْلَ اِسْمٌ وُضِعَ لِذَوِي الْعِلْمِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ
کو دوسرے اوصاف کی طرح یہاں بھی غلبہ دیکر جمع یا، نون کے ساتھ لائے۔ اور کہا گیا ہے کہ عالم ذوی العلم (ذوی العقول) یعنی فرشتوں اور جن انس کا نام ہے
وَالثَّقَلَيْنِ وَتَنَاوُلُهٗ لِغَيْرِهِمْ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِتْبَاعِ وَقِيْلَ عُنِيَ بِهِ النَّاسُ هٰهُنَا فَاِنَّ كُلَّ
اور دوسروں کو اس کا شمول بطریقِ استتباع (والتزام) ہوگا اور کہا گیا ہے کہ یہاں عالمین سے مراد آدمی ہی ہیں کیونکہ انسانوں میں
اَحَدٍ مِنْهُمْ عَالَمٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يَشْتَمِلُ عَلٰى نَظَائِرِ مَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيْرِ مِنَ
سے ہر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ عالم کبیر میں جو جواہر واعراض ہیں۔ ان کے ایسے نظائر پر مشتمل ہے
الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ كَمَا يُعْلَمُ بِمَا اَبْدَعَهٗ فِي الْعَالَمِ وَلِذٰلِكَ سَوّٰى بَيْنَ
جن سے صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح جو کچھ عالم میں پیدا فرمایا اس کے ذریعہ علم ہوتا ہے اس لئے تو دونوں میں غور وفکر کرنے کو برابر کیا گیا
النَّظْرِ فِيْهِمَا وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ
اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اور تمہارے اپنے اندر بھی قدرت کی نشانیاں ہیں کیا تم سمجھتے نہیں ہو؟

تشریح: اس عبارت میں العالمین سے متعلق لغوی اور اصطلاحی بحث ہے فرماتے ہیں کہ العالمین العالم کی جمع ہے عالم مایعلم بہ الشیء کا نام ہے یعنی ہر وہ چیز اور آلہ جس کے ذریعہ دوسری چیز کا علم ہو جیسے خاتم آلہ مہر کو اور قالب آلہ قلب یعنی سانچے

کو کہتے ہیں پھر عالم کا غلبہ استعمال اس چیز میں ہوگیا جس کے ذریعہ کائنات کو وجود دینے والے اللہ خالق و مالک کا علم ہو پھر اصطلاح میں عالم کس کو کہتے ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین قول ذکر کئے ہیں تیسرا قول ضعیف ہے اول یہ کہ عالم اللہ تعالی کے سوا سب کو کہتے ہیں چاہے جواہر ہوں یا اعراض (اور ساری مخلوق بھی دو قسم ہی ہے یا جواہر ہیں یا اعراض) ان کو عالم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سب ممکن ہیں اور ہر ممکن مؤثر کی محتاج ہے اور محتاج اپنے محتاج الیہ اور مؤثر پر دلالت کرتی ہے تو یہ سب صانع ذات خداوندی کے وجود پر دلالت کرتے اور اس کے علم کا ذریعہ ہیں

سوال: جب عالم سے مراد سب ماسوا اللہ ہیں تو رب العالم ہوتا رب العالمین جمع لانے کی ضرورت نہ تھی؟ **جواب:** عالم مفرد صرف ایک جنس کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے تو اگر مفرد ہوتا جمع نہ لایا جاتا تو العالم سے صرف ایک جنس کے سب افراد کیلئے اللہ تعالی کی ربوبیت کا وہم ہوسکتا تھا اس لئے جمع لائے تاکہ سب جنسوں کے سب افراد کیلئے ربوبیت ثابت ہو

سوال: عالم میں ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب شامل ہیں صرف ذوی العقول کا نہ تو علم ہے نہ ان کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور واؤ نون اور یاء نون کے ساتھ جمع ذوی العقول کی لائی جاتی ہے تو یہاں یاء نون کے ساتھ جمع کیوں لائے؟

جواب: چونکہ ذوی العقول کو شرافت حاصل ہے اس لئے ان کو غلبہ دیکر اس کلمہ کی جو سب کا شامل ہے ذوی العقول والی جمع لائے ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عالم سے مراد ذوی العقول یعنی جن وانس اور فرشتے ہیں۔

سوال: یہ مقام مقام حمد ہے جس کے مناسب ربوبیت کا عموم ہے اور عالم سے صرف ذوی العقول مراد لینے سے ربوبیت کا عموم ختم ہوتا ہے؟

جواب: عالم دلالت مطابقی کے ساتھ تو صرف ذوی العقول کیلئے ہوگا لیکن غیر ذوی العقول بدلالت التزامی اس میں داخل ہوں گے لہٰذا ربوبیت کا عموم ختم نہ ہوگا بایں طور کہ جو ذات رب ہے اشرف المخلوقات کی لازماً وہ رب ہوگی ارذل المخلوقات کی بھی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ یہاں عالم سے مراد صرف انسان ہیں کیونکہ ہر فرد انسان اس حیثیت سے عالم ہے کہ جہان دنیا میں جو جواہر و اعراض ہیں اس کے نظائر انسان کے جسم میں ہیں مثلاً زمین کیلئے پہاڑوں کی مثل انسان کی ہڈیاں اور بارش کی مثل گرمی میں پسینہ وغیرہ اسی لئے اللہ تعالی نے جہاں قدرت کی دوسری نشانیوں سے اپنی ذات کی پہچان کرائی ہے وہیں انسان کو بھی اپنی قدرت کا نمونہ بتاتے ہوئے انسان کو اپنے وجود میں غور کرنے کا فرمایا ہے وفی انفسکم افلاتبصرون لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ مقام حمد کے مناسب ربوبیت کا عموم ہے جو عالم سے صرف انسان مراد لینے کی صورت میں ختم ہوجاتا ہے۔

وَقُرِیءَ رَبَّ الْعَالَمِیْنَ بِالنَّصْبِ عَلَی الْمَدْحِ اَوِالنِّدَاءِ اَوْبِالْفِعْلِ الَّذِیْ دَلَّ عَلَیْهِ الْحَمْدُ

اور رَبَّ العالمین نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے مدح کی بناء پر یا نداء کی بناء پر یا اس فعل کی وجہ سے جس پر حمد دلالت کرتا ہے

وَ فِیْهِ دَلِیْلٌ عَلٰی اِنَّ الْمُمْکِنَاتِ مُفْتَقِرَةٌ اِلَی الْمُحْدِثِ حَالَ حُدُوْثِهَا فَهِیَ مُفْتَقِرَةٌ اِلٰی

اور اس میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح حادث ہونے کی حالت میں مُحدِث کے محتاج ہیں ایسے ہی اپنی بقاء کے حال میں باقی رکھنے والی

الْمُبْقِیْ حَالَ بَقَائِهَا
ذات کے محتاج ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے رب العالمین کے متعلق دوسری قرأت بیان فرمائی کہ لفظ رب نصب کے ساتھ پڑھیں پھر اس کا عامل ناصب کونسا ہوگا؟ تین احتمال ہیں ① بناء بر مدح نصب ہو یعنی أَمْدَحُ عامل ناصب ہو ② بناء بر نداء نصب ہو یعنی رب کو منادی بنائیں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ یَارَبَّ العالمین کیونکہ منادی مضاف منصوب ہوتا ہے ③ حمد جس فعل پر دلالت کرتا ہے وہ فعل ناصب ہے یعنی نَحْمَدُ رَبَّ العالمین۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کی صفت رب سے یہ ثابت ہوا کہ سب ممکنات جس طرح پیدا ہونے میں پیدا کرنے والی ذات کی محتاج ہیں اسی طرح باقی رہنے میں بھی باقی رکھنے والی ذات کے محتاج ہیں جو ذات اللہ تعالیٰ ہے یہ اس طرح ثابت ہوا کہ رب بمعنی تربیت ہے اور تربیت کا معنی گذر چکا کہ چیز کو اس کے درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا تو جو ذات درجہ کمال تک پہنچائے گی وہ ان چیزوں کو درجہ کمال تک پہنچنے کے وقت تک ختم ہونے اور خرابت سے حفاظت کرے گی تب تو وہ درجہ کمال تک پہنچیں گی اور جو درجہ کمال تک پہنچائے گا حفاظت بھی وہی ہی کرے گا۔

اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ : کَرَّرَهٗ لِلتَّعْلِیْلِ عَلٰی مَا سَنَذْکُرُهٗ
جو رحمن اور رحیم ہے؛ اس کو دوبارہ ذکر کیا علت ہونے کو بتانے کیلئے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

تشریح: صفت رحمن اور رحیم کے متعلق تفصیل بسم اللہ کی تفسیر میں گذر چکی ہے یہاں ایک سوال جو شوافع پر ہوتا ہے جو بسم اللہ کو سورت کا جزء کہتے ہیں اس کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ بسم اللہ میں صفت رحمن و رحیم ذکر ہوگئی ہے تو الحمد میں دوبارہ ذکر کی ضرورت نہیں تھی تو دوبارہ ذکر کی وجہ؟ اس کا جواب مصنف رحمہ اللہ کے الفاظ میں مختصر یہ ہے کہ دوبارہ ذکر تعلیل کیلئے ہے تفصیل یوں ہے کہ جب کسی حکم کا ترتب خاص وصف پر ہو تو اس وصف کی حکم کیلئے تخصیص اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس حکم کا سبب یہ خاص وصف ہے تو یہاں اسی قانون کے مطابق کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا تمام تعریفوں کا مستحق ہونا خصوصاً صفت رحمن و رحیم اور مذکورہ دوسری صفات کی وجہ سے ہے۔

مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ: قَرَأَهٗ عَاصِمٌ وَالْکِسَائِیُّ وَیَعْقُوْبُ وَیَعْضُدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی یَوْمَ لَاتَمْلِكُ
جو مالک ہے روز جزاء کا۔ مَالِكِ پڑھا قاری عاصم اور کسائی اور یعقوب نے اور اس کو قوی کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان یوم لاتملك
نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَیْئًا وَ الْاَمْرُ یَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ، وَ قَرَأَ الْبَاقُوْنَ مَلِكِ وَ هُوَ الْمُخْتَارُ لِاَنَّهٗ قِرَاءَةُ اَهْلِ
نفس لنفس شیئا والامر یومئذ لله ، اور باقیوں نے مَلِكِ پڑھا اور یہی مختار ہے کیونکہ یہ اہل حرمین کی قرأت ہے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان
الْحَرَمَیْنِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰی لِمَنِ الْمُلْكُ الْیَوْمَ وَلِمَافِیْهِ مِنَ التَّعْظِیْمِ وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ
لِمَنِ الْمُلْكُ الْیَوْمَ کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ اس میں تعظیم ہے۔ اور مالک مِلْك سے ہے اور مالک وہ ہوتا ہے جو اعیان مملوکہ میں اپنی مرضی

فِي الْاَعْيَانِ الْمَمْلُوْكَةِ كَيْفَ شَاءَ مِنَ الْمِلْكِ، وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ بِالْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي

کا تصرف کرتا ہے اور مالك مِلْك سے ہے اور مالك مِلْك سے ہے اور مَلِك وہ ہوتا ہے جو ماموریں میں امر و نہی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔

الْمَامُوْرِيْنَ مِنَ الْمُلْكِ وَقُرِىءَ مَلْكِ بِالتَّخْفِيْفِ وَمَلَكَ بِلَفْظِ الْفِعْلِ وَمَالِكًا بِالنَّصْبِ عَلَى

اور مَلِك مُلْك سے ہے اور مَلْكِ تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مَلَكَ بلفظ فعل کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مَالِكًا بناء بر مدح یا حال نصب

الْمَدْحِ اَوِ الْحَالِ وَمَالِكٌ بِالرَّفْعِ مُنَوَّنًا اَوْ مُضَافًا عَلَى اَنَّهُ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ مَحْذُوْفٍ وَمَلِكُ

کے ساتھ بھی پڑھتے ہیں اور مَالِكٌ رفع اور تنوین کے ساتھ یا مضاف کر کے اس بناء پر کہ مبتدا محذوف کی خبر ہو پڑھا گیا اور مَلِكُ رفع اور نصب کے ساتھ

مُضَافًا بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ

مضاف کر کے بھی پڑھتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ مالك سے متعلق چار قرائتیں ذکر فرمائیں اور پھر آخری حرف کاف کی حرکت کے متعلق کئی قول ذکر فرمائے۔

چار قرأتیں یوں ہیں ① مَالِكِ یہ عاصم کسائی اور یعقوب کی قرأت ہے یعنی اللہ تعالیٰ روز جزا کا مالک ہے اس معنی اور قرأت کی تائید آیت یوم لاتملك نفس لنفس شيئاً سے ہوتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے روز قیامت غیر کے مالک ہونے کی نفی کی ہے اور مالك يوم الدين میں اللہ تعالیٰ کے مالک ہونے کا اثبات ہے دونوں آیتوں میں مناسبت ہو جائے گی کہ دونوں سے اللہ ہی کا مالک ہونا ثابت ہوگا لیکن اس پر ایک شبہ کیا گیا۔

سوال: کہ تملک سے مالک ہونے کا معنی لے رہے ہو جبکہ اس کے بعد والامر يومئذ لله میں امر یعنی حکومت کا اللہ کیلئے ہونا ذکر ہے اور یہ لاتملك نفس لنفس کی تفسیر ہے لہٰذا الملك بمعنی مَلِك بادشاہ ہے تو غیر سے بادشاہ ہونے کی نفی اور اللہ کیلئے بادشاہ ہونے کا اثبات ہوگا۔

جواب: امر کی دو قسمیں ہیں ایک امر اوامر کی واحد دوسرے امر امور کی واحد یہاں امر امور کا واحد ہے جو شیء کے معنی میں ہے جس سے بادشاہ کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔

② دوسری قرأت مَلِكِ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے مختار کہا ہے صحیح یہ ہے کہ دونوں قرأت متواترہ ہیں اور دو متواتر قرأتوں میں سے ایک کو راجح دوسری کو مرجوح قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ سب قرأت متواترہ راجح اور مختار ہی ہیں بہر حال مصنف رحمہ اللہ نے مَلِكِ کو مختار قرار دیکر اس کی تین وجہیں ذکر کیں اول اس وجہ سے مَلِكِ مختار ہے کہ یہ اہل حرمین کی قرات ہے اور وہ حضرات قرات قرآن کا علم دوسروں سے زیادہ رکھتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ مَلِكِ کی قرات لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ آیت کے موافق ہے کیونکہ اس آیت میں روز قیامت مُلك یعنی بادشاہی کو اللہ ہی کے ساتھ خاص اور غیر سے نفی کیا گیا اور مَلِكِ يوم الدين میں بھی روز قیامت مُلك یعنی بادشاہی اللہ ہی کے ساتھ خاص ہونے کا مضمون ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مَالِكِ کے مقابلہ میں مَلِكِ پڑھنے میں تعظیم ہے اس وجہ سے کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مالك مِلْك سے ہے اور مالك وہ ہوتا ہے جو اعیان مملوکہ میں تصرف کرے جا ہے

اوامر کے ذریعہ یا بغیر اوامر کے اور مَلِك مُلْك سے ہے اور مَلِك وہ ہوتا ہے جو اپنے مامورین میں اوامر ونواہی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے نیز مالِك کی ملکیت میں زیادہ سے زیادہ غلام اور باندیاں ہوسکتی ہیں جبکہ مَلِك کی ملکیت میں آزاد تک ہوتے ہیں نیز مالك کی ملکیت میں شیء قلیل بھی ہوسکتی ہے لیکن مَلِك کی ملکیت میں شیء کثیر ہی ہوتی ہے نیز مالك ہر شخص ہوسکتا ہے اور مَلِك سب لوگوں میں سے اعظم ہوا کرتا ہے لہذا مَلِك قرات زیادہ افضل ہے۔

③ تیسری قرات مَلْك لام ساکن کے ساتھ ہے کیونکہ فَعِل کا وزن تخفیف کیلئے عین کلمہ کے سکون کے ساتھ پڑھا جاتا ہے

④ اور چوتھی قرات مَلَكَ فعل ماضی کے ساتھ ہے اور یَوْمَ مفعول ہوکر منصوب ہوگا۔

اب دوسری بات کہ مالك یاملك کے آخری حرف کاف کی حرکت کون کونسی پڑھی جاسکتی ہے؟ (۱) کاف کا کسرہ تو بیان ہو چکا ہے (۲) نصب پڑھیں یا اس وجہ سے کہ اَمْدَحُ فعل ناصب عامل ہو یعنی اَمْدَحُ مَالِكاً یامَلِكاً یَوْمَ الدِّیْنِ یا حال ہونے کی بناء پر یعنی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ حَالَ کَوْنِہٖ مَالِکاً یامَلِکاً یَوْمَ الدِّیْنِ (۳) رفع مع تنوین پڑھیں اس صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہوگی هُوَ مَالِكٌ یامَلِكٌ یَوْمَ الدین یا صرف رفع ہو اور مضاف ہو مَالِكُ یامَلِكُ یَوْمِ الدین۔

وَیَوْمُ الدِّیْنِ یَوْمُ الْجَزَاءِ وَمِنْهُ کَمَاتَدِیْنُ تُدَانُ وَبَیْتُ الْحِمَاسَةِ وَلَمْ یَبْقَ سِوَی الْعُدْوَان
اور یوم الدین جزاء کا دن ہے اور اسی سے ہے کہ جیسا کرو گے ویسا تم کو بدلہ دیا جائے گا اور حماسہ کا شعر ہے۔ اور سوا ظلم وزیادتی کچھ باقی نہ رہا
دِنَّاهُمْ کَمَادَانُوْا، اَضَافَ اِسْمَ الْفَاعِلِ اِلَی الظَّرْفِ اِجْرَاءً لَهٗ مَجْرَی الْمَفْعُوْلِ بِهٖ عَلَی
تو ہم نے ان کو بدلہ دیا جیسا کہ انہوں نے کیا تھا۔ اور اسم فاعل کی اضافت کی ظرف کی طرف اس کو بطریق اتساع مفعول بہ کے قائم مقام کرکے جیسے
الْاِتِّسَاعِ کَقَوْلِهِمْ یَاسَارِقَ اللَّیْلَةِ اَهْلَ الدَّارِ وَمَعْنَاهُ مَلَكَ الْاُمُوْرَ یَوْمَ الدِّیْنِ عَلٰی طَرِیْقَةِ
عربوں کا قول ہے یاسارق اللیلۃ اهل الدار اے رات کو گھر والوں کی چوری کرنے والا اور اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ مالک ہو اسب کاموں کا جزاء کے
وَنَادٰی اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ اَوْلَهُ الْمُلْكُ فِیْ هٰذَا الْیَوْمِ عَلٰی وَجْهِ الْاِسْتِمْرَارِ لِتَکُوْنَ الْاِضَافَةُ
دن ونادیٰ اصحاب الجنۃ کے طریقے پر یا معنی ہے کہ اسی کیلئے بطریق استمرار اس دن بادشاہی ہوگی تاکہ اضافت حقیقیہ (معنویہ)
حَقِیْقِیَّةً مُعِدَّةً لِوُقُوْعِهٖ صِفَةً لِلْمَعْرِفَةِ، وَقِیْلَ الدِّیْنُ الشَّرِیْعَةُ وَقِیْلَ الطَّاعَةُ وَالْمَعْنٰی یَوْمُ
بن جائے اور معرفہ کی صفت بن سکے۔ اور کہا گیا ہے کہ دین شریعت ہے اور کہا گیا کہ دین بمعنی طاعت ہے اور معنی ہوا کہ
جَزَاءِ الدِّیْنِ
دین کی جزا کا دن

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یوم الدین کے لفظ دین کے کے تین معنی اور ایک اعتراض کا جواب بیان فرمایا وہ تین معنی یہ ہیں ① دین بمعنی بدلہ تو یوم الدین کا معنی بدلہ کا دن اور دین بمعنی بدلہ عربی کلام اور شعراء کے اشعار سے ثابت ہے مثلاً محاورہ ہے کماتَدِین تُدان جیسا کرو گے ویسا تم کو بدلہ دیا جائے گا عام طور پر ذکر ہوتا ہے کہ یہ محاورہ ہے لیکن یہ حدیث سے بھی ثابت ہے (الاسماء والصفات)

اور دین بمعنی بدلہ حماسہ کے اس شعر سے بھی ثابت ہے ولم یبق سوی العدوان دنّاهم کما دانوا ظلم کے سوا کچھ نہ رہا تو ہم نے دشمنوں کو ویسا بدلہ دیا جیسا انہوں نے کیا تھا اس شعر میں دین بمعنی بدلہ ہے ② دین بمعنی شریعت ③ دین بمعنی طاعت دونوں معنوں کی صورت میں مضاف محذوف ماننا ہوگا یعنی مالک یوم جزاء الدین دین یعنی شریعت یا طاعت کے بدلہ کے دن کا مالک
اب سنیں کہ مالك والی قرأت پر اعتراض ہے کہ مالك اسم فاعل (جو صیغہ صفت ہے اس) کی یوم الدین کی طرف اضافت ہے اور مالك عامل اور یوم الدین معمول ہے اور صیغہ صفت کی جب اپنے معمول کی طرف اضافت ہو تو وہ اضافت لفظی ہوتی ہے جو تخفیف کا فائدہ تو دیتی ہے تعریف کا فائدہ نہیں دیتی تو مالك یوم الدین نکرہ ہوا اور یہ صفت ہے لفظ الله کی اور لفظ الله موصوف معرفہ ہے تو موصوف وصفت کے اندر تعریف وتنکیر میں مطابقت نہ ہوئی حالانکہ مطابقت ضروری ہے؟

جواب: مالك کی یوم الدین کی طرف اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنویہ ہے کیونکہ یوم الدین مالك کا معمول نہیں بلکہ ظرف ہے اور معمول الامور محذوف ہے تقدیر عبارت مالك الامور فی یوم الدین کیونکہ معمول سے مراد فاعل یا مفعول ہوتا ہے اور یوم الدین مالك کیلئے نہ فاعل ہے نہ مفعول لہٰذا یہ اس کا معمول نہیں بلکہ مفعول بہ محذوف کو حذف کر کے اس ظرف کو اس مفعول محذوف کا قائم مقام کیا گیا اور وہ محذوف کر دیا گیا اتساع کے طریقہ پر اتساع کے دو مطلب ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ لفظ فی ظرفیہ حذف کیا گیا ہے مقدر نہیں رکھا گیا کیونکہ مقدر مذکور کی طرح ہوتا ہے، دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ مفعول کا حذف اور ظرف کو اس کا قائم مقام کرنا بطور مجاز کے ہے، اور ایسا کرتے رہتے ہیں جیسے شاعر کا قول ا یاسارق اللیلة اهل الدار اے رات کو گھر والوں کی چوری کرنے والا: اصل عبارت ہے یاسارق المال فی اللیلة سارق کا معمول المال حذف کر کے اللیلة ظرف کو معمول محذوف کا قائم مقام کر دیا گیا یہاں بھی اسی طرح کیا گیا۔ اب جب مالك کا معمول یوم الدین نہ ہوا تو صیغہ صفت کی اضافت غیر معمول کی طرف ہوئی جو اضافت معنویہ ہوتی ہے اور اضافت معنویہ تعریف کا فائدہ دیتی ہے تو مالك یوم الدین بھی معرفہ ہوا جیسے اس کا موصوف لفظ الله بھی معرفہ ہے تو موصوف وصفت دونوں معرفہ ہوئے اور مطابقت پائی گئی لہٰذا اعتراض دفع ہوا۔

و معناہ ملك الامور: اس عبارت سے ایک اور طریقے سے سوال کا جواب دے رہے ہیں یعنی اگر مان لیں کہ یوم الدین حقیقۃً مفعول بہ ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں اسم فاعل مالك عمل نہیں کر رہا کیونکہ اسم فاعل تب عامل ہوتا ہے جب حال یا استقبال کے معنی میں ہو اور یہاں حال واستقبال میں سے کسی کے معنی میں نہیں یا بمعنی فعل ماضی ہے یعنی مَلَكَ الامور یوم الدین یا دوام واستمرار کے معنی میں ہے یعنی لله الملك فی یوم الجزاء علی وجه الاستمرار دونوں معنوں کی صورت میں اسم فاعل کے عمل کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا یہ یوم الدین کیلئے عامل نہیں ہے تو اضافة الصفة الی غیر المعمول ہوئی تو اضافت معنویہ ہو کر مفید تعریف ہے تو مالك یوم الدین معرفہ ہو کر معرفہ کی صفت بنا اور مطابقت ہوگئی۔

سوال: روز جزا اور اس میں اللہ تعالیٰ کے مالک ہونے کا ظہور مستقبل میں ہوگا تو مالك ماضی یعنی مَلَكَ الامور کے معنی میں کیسے ہوا؟

جواب: ایسا ہوا کرتا ہے کہ مستقبل کے یقینی معاملہ کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے ونادیٰ اصحاب الجنة وغیرہ آیات میں جنت کے اندر داخل ہونے کے بعد کے مستقبل میں ہونے والے معاملہ کو ماضی سے تعبیر کیا گیا۔

وَ اِجْرَآءُ هٰذِهِ الْاَوْصَافِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ كَوْنِهٖ مُوْجِداً لِلْعَالَمِيْنَ رَبّاً لَّهُمْ مُنْعِماً عَلَيْهِمْ

اوران اوصاف کا اللہ تعالیٰ پر جاری کرنا یعنی اللہ تعالیٰ کا جہان والوں کو وجود دینے والا ہونا اوران کا رب اوران پر سب نعمتوں

بِالنِّعَمِ كُلِّهَا ظَاهِرِهَا وَبَاطِنِهَا عَاجِلِهَا وَاٰجِلِهَا مَالِكاً لِّاُمُوْرِهِمْ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ لِلدَّلَالَةِ

ظاہری ہوں یا باطنی دنیاوی ہوں یا اخروی ان کے ذریعہ انعام کرنے والا اور ثواب وعقاب کے دن کے لوگوں کے معاملات کا مالک ہونا اس بات پر

عَلٰى اَنَّهُ الْحَقِيْقُ بِالْحَمْدِ لَا اَحَدٌ اَحَقُّ بِهٖ مِنْهُ بَلْ لَا يَسْتَحِقُّهٗ عَلَى الْحَقِيْقَةِ سِوَاهُ فَاِنَّ تَرَتُّبَ

دلالت کرنے کیلئے ہے کہ وہی ذات لائق حمد ہے کوئی نہیں جو اس سے زیادہ لائق حمد ہو، بلکہ حقیقت میں اُس کے سوا کوئی مستحق ہی نہیں

الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ يُشْعِرُ بِعِلِّيَّتِهٖ لَهٗ

کیونکہ حکم کا کسی خاص وصف پر مرتب ہونا خبر دیتا ہے کہ وہ وصف اس حکم کی علت ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ چونکہ یہ اصول ہے کہ جب کسی حکم کو کسی خاص وصف پر مرتب کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کے لگانے کی علت وہی خاص وصف ہے اُسی وصف کی وجہ سے ہی وہ حکم لگایا اگر وہ وصف نہ ہوتا تو یہ حکم نہ لگایا جاتا اسی اصول کے مطابق یہاں اللہ تعالیٰ کے استحقاق حمد کو بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے خصوصاً چار وصف ذکر کئے گئے جس کا مطلب یہ ہوا کہ استحقاق حمد کی علت یہ چار وصف ہیں کیونکہ وصف رب اللہ تعالیٰ کے وجود بخشنے اور تربیت کرنے پر دال ہے تو جس کو وجود دینے والے نے وجود دیا اور پھر اس کو درجہ کمال تک آہستہ آہستہ پہنچایا وہ خود سمجھتا ہے کہ میرا ایسا محسن لائق تعریف ہے اور وصف رحمٰن ورحیم ہر قسم کی نعمتوں کے عطا کرنے پر دال ہے خواہ دنیاوی ہوں یا اخروی اور چھوٹی ہوں یا بڑی اور نعمتیں واحسان کرنے والا لائق تعریف سمجھا جاتا ہے اور وصف مالك يوم الدين سارے عالم کے سب امور کے مختار ہونے پر دال ہے یہ ایسا کمال ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہے تو یہ وصف بھی اللہ تعالیٰ کے لائق حمد ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

چونکہ مصنف رحمہ اللہ نے لفظ " لا احد احق به منه " فرمایا اسم تفضیل کا صیغہ جو وہم پیدا کرتا تھا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کوئی حمد کا زیادہ حقدار تو نہیں مگر کچھ کچھ ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا اللہ سے حمد کیلئے احق تو کیا کوئی مستحق حمد ہے ہی نہیں ہے۔

وَ لِلْاِشْعَارِ مِنْ طَرِيْقِ الْمَفْهُوْمِ عَلٰى اَنَّ مَنْ لَّمْ يَتَّصِفْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ لَا يَسْتَاهِلُ لِاَنْ

اور بطریق مفہوم مخالف اس کی خبر دینے کیلئے کہ جو ان صفات سے موصوف نہ ہو وہ اس کا اہل ہی نہیں کہ اس کی

يُحْمَدَ فَضْلاً عَنْ اَنْ يُّعْبَدَ لِيَكُوْنَ دَلِيْلاً عَلٰى مَا بَعْدَهٗ

حمد کی جائے چہ جائیکہ اس کی عبادت کی جائے تا کہ یہ دلیل ہو ان آیات کے مابعد کیلئے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ فرمایا کہ جب ان صفات مذکورہ کا موصوف ہی مستحق حمد ہو سکتا ہے اور یہ صفات سوا اللہ تعالیٰ کے اور کسی میں نہیں ہو سکتیں تو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر مستحق حمد نہیں کیونکہ یہ صفات اس کے غیر میں نہیں اور جس میں یہ صفات نہ ہوں وہ مستحق حمد نہیں ہو سکتا لہٰذا اللہ کا غیر مستحق حمد ہو ہی نہیں سکتا۔

اس پر وہم ہوسکتا ہے کہ مفہوم مخالف کے قائل تو شوافع ہیں حنفیہ قائل نہیں تو وہ ان آیات سے غیر اللہ کا مستحق حمد نہ ہونا کیسے ثابت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ حنفیہ دوسرے طریقے سے اس بات کو ثابت کرتے ہیں وہ یہ کہ ابھی اوپر مصنف رحمہ اللہ نے ان صفات کو استحقاق حمد کی علت قرار دیا تو یہ صفات استحقاق حمد کیلئے جب علت ہیں تو علت ہو تو معلول ہوگا علت نہ ہو تو معلول نہ ہوگا کیونکہ وجود علت سے وجود معلول اور انتفاء علت سے انتفاء معلول ہوتا ہے تو چونکہ استحقاق حمد کی علت یہ صفات اللہ میں پائی جاتی ہیں تو اللہ مستحق حمد ہوا اور غیر میں نہیں پائی جاتی تو علت غیر میں نہ ہونے کی وجہ سے استحقاق حمد بھی غیر میں نہ ہوگا فرماتے ہیں کہ جب غیر میں استحقاق حمد نہ ہوگا تو استحقاق عبادت کیسے ہوگا؟ کیونکہ عبادت کا استحقاق حمد کے استحقاق کے بعد ہے تو اسی آیت سے ثابت ہوا کہ مستحق عبادت بھی کوئی غیر اللہ نہیں ہے اس طرح یہ آیت اگلی آیت ایاك نعبد (جس میں اللہ ہی کا لائق عبادت ہونا ظاہر ہوتا ہے اس) کی دلیل ہوئی۔

فَالْوَصْفُ الْاَوَّلُ لِبَيَانِ مَاهُوَالْمُوْجِبُ لِلْحَمْدِ وَهُوَالْاِيْجَادُوَالتَّرْبِيَةُ وَالثَّانِيْ وَالثَّالِثُ

تو پہلا وصف اس کو بیان کرنے کیلئے ہے جو مقتضی حمد ہے اور وہ ہے وجود دینا اور تربیت کرنا اور دوسرا اور تیسرا وصف اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ

لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اِنَّهُ مُتَفَضِّلٌ بِذَالِكَ مُخْتَارٌفِيْهِ لَيْسَ يَصْدُرُمِنْهُ لِاِيْجَابٍ بِالذَّاتِ اَوْوُجُوْبٍ

اللہ تعالیٰ فضل کرنے والے اور فضل کرنے میں مختار ہیں نہ تو انعام کرنا اس سے ایجاب بالذات کی وجہ سے صادر ہوتا ہے نہ ہی

عَلَيْهِ قَضِيَّةً لِسَوَابِقِ الْاَعْمَالِ حَتّٰى يَسْتَحِقُّ بِهِ الْحَمْدَ وَالرَّابِعُ لِتَحْقِيْقِ الْاِخْتِصَاصِ فَاِنَّهُ

بندوں کے سابقہ اعمال کا بدلہ ادا کرنے کیلئے اسپر واجب ہوکر صادر ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مستحق حمد بنے اور چوتھا وصف اختصاص کو تحقق کرنے کیلئے

مِمَّالَايَقْبَلُ الشِّرْكَةُ فِيْهِ وَتَضْمِيْنُ الْوَعْدِلِلْحَامِدِيْنَ وَالْوَعِيْدِلِلْمُعْتَرِضِيْنَ

ہے کیونکہ یہ ایسا وصف ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتا اور حمد کرنے والوں کیلئے وعدہ کو اور حمد سے اعراض کرنے والوں کیلئے وعید کو بھی متضمن ہے۔

تشریح: پہلے اجمالاً ذکر ہوا کہ ان صفات سے اللہ تعالیٰ کا مستحق حمد ہونا ثابت ہوتا ہے اب تفصیلاً ذکر فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صفت اول رب العالمین وجود دینے اور تربیت کرنے پر دال ہے اور جس نے جسکو وجود دیا اور تربیت کی وہ مستحق ہے کہ وجود دیا ہوا اور تربیت کیا ہوا شخص اس ذات کی حمد کرے تو رب العالمین کی استحقاق حمد پر دلالت اس طرح ہوئی اور رحمٰن ورحیم اللہ تعالیٰ کے انعام کرنے اور اس میں مختار ہونے پر دال ہے تو جس پر انعام کیا وہ اپنے منعم کے شکریہ اور لائق حمد ہونے کو جانتا ہی ہے، یہاں انعام کرنے میں اللہ تعالیٰ کے مختار ہوکر انعام کرنے کو ذکر کیا اور فرمایا کہ یہ مختار ہونا استحقاق حمد سے ثابت ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ جو ذات کسی کا کوئی کام مجبور ہوکر (جس کو ایجاب بالذات سے تعبیر فرمایا) کرے یا اس پر کرنا واجب ہو (جیسے معتزلہ بندوں کے اعمال کی وجہ سے ان اعمال کا آخرت میں بدلہ دینا واجب کہتے ہیں) تو ایسی ذات لائق حمد نہیں ہوتی کیونکہ پھر تو اس نے کام کرکے محض اپنا فرض ادا کیا ہوگا اور جو اپنا فرض ادا کرے وہ فرض کے ادا کرنے پر لائق تعریف کیسے ہوسکتا ہے؟ تو الحمد سے ثابت ہونے والے اللہ کے استحقاق حمد سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا انعام کرنا اور آخرت میں اعمال کا بدلہ دینا باختیار خود ہے واجب نہیں ہے۔ اور چوتھی صفت سے مستحق حمد ثابت ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ وہ کمال ہے جو ذات خداوندی کے سوا کسی کو حاصل نہیں وہ اکیلا روز جزا کا مالک ہوگا تو یہ

صفت بھی اللہ ہی کے مستحق حمد ہونے کو ظاہر کرتی ہے اس کے ساتھ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس چوتھی صفت میں حامدین کیلئے ثواب کا وعدہ اور حمد سے منہ موڑنے والوں کیلئے عذاب کی وعید بھی ہے کہ میں مالک ہوں اور ثواب وعذاب کروں گا۔

اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ ثُمَّ اِنَّهٗ لَمَّاذَكَرَالْحَقِيْقَ بِالْحَمْدِ وَوَصَفَ بِصِفَاتٍ عَظِيْمِ
ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں، جب اللہ تعالیٰ نے مستحق حمد کا ذکر کیا اور اس کا صفات عظیمہ کے ساتھ موصوف ہونا بتایا تو اللہ
تَمَيَّزَبِهَاعَنْ سَائِرِ الذَّوَاتِ وَتَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِمَعْلُوْمٍ مُعَيَّنٍ خُوْطِبَ بِذَالِكَ اَىْ يَامَنْ هٰذَاشَانُهٗ
تعالیٰ کی ذات سب ذوات سے ممتاز ہوگئی اور (اس کے ساتھ) علم معلوم معین ذات کے ساتھ متعلق ہوگیا تو ان کلمات کے ساتھ خطاب کیا گیا یعنی اے وہ
نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ وَالْاِسْتِعَانَةِ لِيَكُوْنَ اَدَلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ
ذات جس کی یہ شان ہے ہم تجھے عبادت اور استعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں تا کہ یہ اختصاص پر زیادہ دلالت کرے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بیان ہے کہ یہاں غائب کے صیغوں سے خطاب کے صیغوں کی طرف التفات ہے جس کے لیے نکتہ مصححہ اور نکتہ مرجحہ ہونا چاہیے، تو یہاں التفات کیلئے نکتہ مصححہ اور نکتہ مرجحہ کیا ہے نکتہ مصححہ وہ نکتہ ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب صحیح ہے، اور نکتہ مرجحہ وہ نکتہ ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ دوسرے اسلوبوں پر خطاب کے اسلوب کو کیوں ترجیح دی گئی ؟ نکتہ مصححہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے پہلے اُس ذات کا ذکر ہوا جو لائق حمد ہے پھر اس کے عظیم اوصاف کا ذکر ہوا جس سے وہ ذات سب سے ممتاز و معلوم بالعلم ہوگئی تو ممتاز و معلوم بالعلم کو ممتاز بالمشاہدہ ٹھہرا کر خطاب کیا گیا ہے تو معنیٰ ہوا اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم تجھے عبادت واستعانت کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ اس نکتہ مصححہ کے بعد " لیکون ادل علی الاختصاص " سے نکتہ مرجحہ کو بیان فرمایا نکتہ مرجحہ کے کئی جزء ہیں، پہلا جزء یہ ہے کہ غائب کے صیغوں کے مقابلہ میں کاف خطاب سے اللہ تعالیٰ کے عبادت واستعانت کے ساتھ اختصاص پر زیادہ دلالت ہوتی ہے کیونکہ نفس اختصاص تو غائب سے بھی حاصل ہوتا ہے کیونکہ ایاہ نعبد میں ضمیر منفصل غائب عامل سے مقدم ہے جبکہ اس کا حق مؤخر ہونا ہے اور تقدیم ماحقہ التاخیر اختصاص کا فائدہ دیتی ہے تو تخصیص کا فائدہ غائب کی صورت میں بھی تقدیم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے لیکن خطاب میں تخصیص پر دلالت زیادہ ہے وہ اس طرح کہ تقدیم کے ذریعہ اختصاص حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ اس طرح بھی اختصاص حاصل ہو رہا ہے کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنیٰ میں تو نہیں ہے بلکہ کاف خطاب میں ممتاز بالاوصاف کے معنیٰ ملحوظ ہیں تو کاف خطاب پر عبادت واستعانت کو مرتب کر کے ممتاز بالاوصاف ذات پر عبادت واستعانت کو مرتب کرنا ہے اور ممتاز بالاوصاف ہونا علت ہے اور عبادت واستعانت کا ترتب معلول ہے اور یہ علت اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں کہ وہ ممتاز بالاوصاف ہو تو غیر سے انتفاء علت ہوا اور انتفاء علت انتفاء معلول کو لازم ہے لہٰذا سوا ذات خداوندی کے کوئی بھی مستحق عبادت واستعانت نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ ہی عبادت واستعانت کا مستحق ہوگا۔

وَ التَّرَقِّىْ مِنَ الْبُرْهَانِ اِلَى الْعَيَانِ وَالْاِنْتِقَالِ مِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى الشُّهُوْدِفَكَاَنَّ الْمَعْلُوْمَ صَارَ
اور ترقی ہے دلیل سے معاینہ کی طرف اور غیبت سے حضوری کی طرف منتقل ہونا ہے گویا معلوم معاینہ میں آنے والا اور عقل میں
عَيَاناً وَ الْمَعْقُوْلَ مُشَاهَداً وَ الْغَيْبَةَ حُضُوْراً
موجود مشاہدہ ہونے والا ہوگیا اور غیبت میں موجود حضوری میں آگیا۔

تشریح: اس عبارت میں نکتہ مرجحہ کا دوسرا جزء ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رب العالمین سے مالك یوم الدین تک اللہ تعالیٰ کے اوصاف ذکر ہوئے اور ہر وصف ذات خداوندی کے وجود پر دال ہے اور ہر وصف اس کی ذات کی دلیل ہے تو یہ ذات خداوندی کے دلائل وبراہین تھے اب ذات خداوندی اپنے دلائل کے ذریعہ گویا عیاں ہوگئی اب اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور جس ذات کا مشاہدہ ہو رہا ہو وہ غیبت سے نکل جاتی ہے عقلی ہونے کے بعد حسی ہو جاتی ہے تو اس سے خطابانہ کلام کیا جاتا ہے اور یہی ایاك نعبد کے ذریعہ کیا گیا۔

بَنَى اَوَّلَ الْكَلَامِ عَلٰى مَاهُوَ مَبَادِيْ حَالِ الْعَارِفِ مِنَ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ وَالتَّأَمُّلِ فِيْ اَسْمَائِهٖ
آغاز کلام کی بنیاد اس پر رکھی جو عارف کے ابتدائی حالات ہوتے ہیں یعنی ذکر وفکر اور اسماء الٰہی میں غور اور نعمتوں میں سوچنا اور اس کی کاریگریوں کے ذریعہ
وَ النَّظْرِ فِيْ آلَائِهٖ وَالْاِسْتِدْلَالِ بِصَنَائِعِهٖ عَلٰى عَظِيْمِ شَانِهٖ وَبَاهِرِ سُلْطَانِهٖ ثُمَّ قَفّٰى بِمَا هُوَ
اس کی عظیم شان اور غالب بادشاہت پر استدلال کرنا، پھر اس کے بعد وہ لائے جو عارف کے آخری حالات ہوتے ہیں یعنی یہ کہ وہ وصول الی اللہ کی موج
مُنْتَهٰى اَمْرِهٖ وَهُوَ اَنْ يَّخُوْضَ لُجَّةَ الْوُصُوْلِ وَيَصِيْرَ مِنْ اَهْلِ الْمُشَاهَدَةِ فَيَرَاهُ عِيَانًا وَّيُنَاجِيْهِ
میں گھستا ہے اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھتا اور بالمشافہ رازدارانہ گفتگو کرتا ہے، اے اللہ: ہمیں معاینہ کرتے ہوئے
شِفَاهًا، اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا مِنَ الْوَاصِلِيْنَ اِلَى الْعَيْنِ دُوْنَ السَّامِعِيْنَ لِلْاَثَرِ
ذات خداوندی تک پہنچے ہوئے بندوں میں بنادے اپنی ذات کی صرف خبر سننے والوں میں سے نہ بنا (آمین)۔

تشریح: اس عبارت میں خطاب کا نکتہ مرجحہ تصوف کے طرز کا بیان فرمایا اس کو سمجھنے کیلئے کچھ تمہید سمجھنا ضروری ہے وہ یہ کہ جو شخص مخلوق سے کٹ کر اللہ تعالیٰ تک پہنچنا چاہتا ہے اور کوشش کرتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) سالک (۲) عارف (۳) واصل، سالک وہ ہے جو اپنے ظاہر کو اعمال ظاہرہ سے اور باطن کو اعمال باطنہ سے منور کرے اور ظاہری وباطنی اخلاق رزیلہ سے اپنے کو پاک کرے اور عارف وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت کے اسباب کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرے اللہ تعالیٰ کی معرفت کے اسباب وہ ہیں جن کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ کیا یعنی ذکر وفکر اور اسماء وصفات الٰہی میں غور اور اس کی کاریگریوں میں سوچ کر اس کی عظمت پہچاننا وغیرہ، اور واصل وہ ہے جس کو مقام مشاہدہ حاصل ہو جائے، جب سالک کو اپنے حال میں استغراق حاصل ہو جائے تو وہ عارف کے مقام تک پہنچ جاتا ہے عارف کے مقام کی ابتداء سالک کے مقام کی انتہاء ہے اور عارف کے مقام کی انتہاء واصل کے مقام کی ابتداء ہے کیونکہ عارف کی سیر الی اللہ ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں غور وفکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ تک پہنچنا چاہتا ہے اور مخلوق کا سلسلہ چونکہ ایک جگہ جا کر ختم ہو جاتا ہے اس لئے عارف کا مقام ایک جگہ جا کر ختم ہو جاتا ہے مگر جہاں اس کی انتہاء ہے وہاں واصل کی ابتداء ہے واصل سیر فی اللہ کرتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں مستغرق ہوتا ہے اور اس کی ذات وصفات کا کوئی کنارہ نہیں اس لئے واصل کے مقام کی انتہاء کہیں نہیں ہے اس کی سیر ختم نہیں ہوتی موت تک سیر رہتی ہے اور یہ سیر جنت میں پہنچ کر بھی ختم نہ ہوگی۔

اب عبارت میں مذکور نکتہ مرجحہ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں کہ پہلے غائب کے طرز میں عارف کے ابتدائی حال کی طرف اشارہ ہے کہ وہ

اللہ تعالیٰ کی صفات اور کاریگریوں وغیرہ میں فکر اور ذکر اللہ پھر ایاك نعبد سے عارف کا انتہائی حال بیان فرمایا کہ وہ آخر میں مقام مشاہدہ میں ہو جاتا ہے جو واصل کا ابتدائی اور عارف کا انتہائی حال ہے کیونکہ یہاں خطاب سے مراد مشاہدہ ہی ہے کیونکہ خطاب اپنے سامنے والے کو کیا جاتا ہے۔

وَمِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ اَلتَّفَنُّنُ فِي الْكَلَامِ وَالْعُدُوْلُ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلٰى آخَرِ تَطْرِيَةً لَهٗ وَ تَنْشِيْطاً
اور عرب کی عادتوں میں سے ہے کلام میں کئی طرز لانا اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف عدول کرنا کلام کو جدید کرنے کیلئے اور سامع
لِلسَّامِعِ فَيُعْدَلُ مِنَ الْخِطَابِ اِلَى الْغَيْبَةِ وَمِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى التَّكَلُّمِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى
میں چستی لانے کیلئے تو خطاب سے غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور اس کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے
حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ وَقَوْلُهٗ وَاللّٰهُ الَّذِيْ اَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيْرُ سَحَاباً
حتیٰ اذاکنتم فی الفلك و جرین بھم اور و اللہ الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً
فَسُقْنَاهُ وَ قَوْلُ اِمْرَأِ الْقَيْسِ
فسقناہ اور امرأ القیس کا قول ہے:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْاِثْمِدِ	وَ نَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ
(اے نفس) تیری رات اثمد مقام میں لمبی ہوگئی	اور فکر سے خالی سو گیا اور تو نہ سویا
وَ بَاتَ وَ بَاتَتْ لَهٗ لَيْلَةٌ	كَلَيْلَةِ ذِي الْعَائِرِ الْاَرْمَدِ
اور اس نے (یعنی میں نے) رات گذاری اور اس کی رات گذر بھی گئی	اس شخص کی رات کی طرح جو آنکھوں کے درد میں مبتلا بے آرام ہو
وَ ذَالِكَ مِنْ نَبَاٍ جَاءَ نِيْ	وَ خُبِّرْتُهٗ عَنْ اَبِي الْاَسْوَدِ
اور یہ اس خبر کی وجہ سے ہوا جو میرے پاس آئی جو مجھ کو	ابوالاسود کے متعلق بتائی گئی (یعنی ابوالاسود کی موت کی خبر)،

تشریح: اس عبارت میں علم معانی والے علماء کے طرز پر نکتہ مرجحہ کو بیان فرمایا ہے کہ اہل عرب کی عادت ہے تفنن فی العبارت یعنی کلام میں ایک اسلوب کو چلاتے چلاتے دوسرے اسلوب کی طرف چلے جاتے ہیں جس کو علم معانی والے التفات کہتے ہیں اور التفات کی چھ صورتیں ہیں مصنف رحمہ اللہ نے مختصر لفظوں میں ان کی طرف اشارہ کر دیا ① التفات من الغیبۃ الی الخطاب ② من الغیبۃ الی التکلم ③ من الخطاب الی الغیبۃ ④ من الخطاب الی التکلم ⑤ من التکلم الی الخطاب ⑥ من التکلم الی الغیبۃ جیسے حتیٰ اذا کنتم فی الفلك و جرین بھم میں خطاب کے صیغوں کے بعد بھم میں غیبت کی طرف التفات ہے اور و اللہ الذی ارسل الریاح میں غیبت اور پھر سقناہ میں تکلم ہے اور امرأ القیس کے شعر میں کئی التفات ہیں مثلاً (علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق جو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح لگتا ہے) تطاول لیلك میں التفات من التکلم الی الخطاب ہے کیونکہ کہنا تھا تطاول لیلی، لیلك میں خود کو خطاب کر رہا ہے تو یہ بھی التفات ہے پھر خطاب سے بات و باتت لہٗ میں التفات الی الغیبت ہوا پھر غیبت سے جاءنی و

خبر ثنہ میں التفات الی التکلم ہوا تو جیسے کلام عرب میں یہ التفات اور تفنن عام ہے ایسے ہی اللہ تعالی نے اہل عرب کے طرز پر التفات من الغیبۃ الی الخطاب فرمایا اور عرب کے اس تفنن والتفات میں دو فائدے ہیں اول کلام جدید ہو جاتا ہے اور لکل جدید لذیذ مقولہ کے مطابق جدت آنے سے کلام میں لذت آجاتی ہے، دوم ایک ہی کی طرح کی کلام سنتے سنتے اکتا سکتا ہے تو جب اسلوب بدلے گا تو اس میں چستی آئے گی اور اکتاہٹ ختم ہوگی۔

فائدہ: یہ مختصر المعانی میں گذر چکا ہے کہ امام سکاکی ﷫ کے نزدیک التفات کیلئے ضروری نہیں کہ پہلے ایک طرز سے کلام ہو رہا ہو پھر دوسرے طرز پر کلام کیا جائے بلکہ اگر ابھی کلام کی ابتداء ہے اور مقام مثلاً ایک طرز کا تھا اور متکلم نے دوسرا طرز اختیار کیا تو یہ بھی التفات ہے اور پہلے سے ایک طرز چل رہا ہے اور پھر دوسرا طرز شروع کیا تو یہ بھی التفات ہے جمہور کے نزدیک التفات صرف یہ ہے کہ پہلے ایک طرز سے کلام ہو رہا ہو پھر دوسرے طرز سے شروع کیا جائے مزید تفصیل وہاں سے دوبارہ یاد کی جائے مصنف رحمہ اللہ کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک التفات کے متعلق امام سکاکی ﷫ کا قول راجح ہے کیونکہ امرأ القیس کے اشعار تیسری قسم کی مثال ہونی مناسب ہے اور تیسری قسم کی مثال تب بنتی ہے جب تطاول لیلك میں بھی التفات مانیں ورنہ اگر ایسا نہ سمجھیں اور اس کے بعد کے الفاظ میں التفات مانیں تو اس کے بعد التفات من الخطاب الی الغیبت اور من الغیبت الی التکلم پایا جاتا ہے جبکہ ان دونوں کی مثالیں مصنف ﷫ اوپر آیات کی صورت میں ذکر کر چکے تو امرأ القیس کے اشعار مثالوں میں ذکر کرنا عبث ہوگا لہٰذا ان اشعار کا ذکر ظاہر کرتا ہے کہ یہ تیسری قسم کی مثال ہے اور سکاکی کا مذہب مصنف ﷫ کے نزدیک راجح ہے۔

وَ اِيَّا ضَمِيْرٌ مَنْصُوْبٌ مُنْفَصِلٌ وَمَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْيَاءِ وَالْكَافِ اَوِ الْهَاءِ حُرُوْفٌ

اور ایا ضمیر منصوب منفصل ہے اور جو اس کے ساتھ لاحق ہوتے ہیں یعنی یاء اور کاف اور ھاء یہ حروف ہیں جو تکلم اور خطاب اور غیبت کے

زِيْدَتْ لِبَيَانِ التَّكَلُّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ لَامَحَلَّ لَهَامِنَ الْاِعْرَابِ كَالتَّاءِ فِيْ اَنْتَ

بیان کیلئے زائد کیے گئے ہیں ان کا کوئی محل اعراب نہیں ہے جیسے انت میں تاء اور أرَئیتُك میں کاف کا محل اعراب نہیں ہے۔

وَالْكَافِ فِيْ اَرَئَيْتُكَ وَقَالَ الْخَلِيْلُ اِيَّامُضَافٌ اِلَيْهَاوَاحْتَجَّ بِمَاحَكَاهُ عَنْ بَعْضِ

اور خلیل کہتے ہیں کہ ایا ضمیر ہے جو مضاف ہے (اور یاء اور کاف اور ھاء مضاف الیہ اسم ہیں) اور انہوں نے حجت پکڑی بعض عرب سے منقول حکایت

الْعَرَبِ اِذَابَلَغَ الرَّجُلُ السِّتِّيْنَ فَاِيَّاهُ وَاِيَّاالشَّوَابَّ وَ هُوَ شَاذٌّ لَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ وَ

سے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچے تو اپنے کو جوان عورتوں سے اور جوان عورتوں کو اپنے سے بچالے (یعنی بیویوں سے کثرت جماع سے پرہیز کرے)

قِيْلَ هِيَ الضَّمَائِرُ وَ اِيَّا عُمْدَةٌ فَاِنَّهَا لَمَّا فُصِلَتْ عَنِ الْعَوَامِلِ تَعَذَّرَالنُّطْقُ بِهَامُفْرَدَةً

اور یہ حکایت شاذ اور ناقابل اعتماد ہے۔ اور کہا گیا کہ یاء وکاف وھاء ضمیریں ہیں اور ایا ان کیلئے ٹیک ہے کیونکہ جب یہ اپنے عوامل سے الگ ہوئے تو ان کو علیحدہ

فَضُمَّ اِلَيْهَااِيَّا لِتَسْتَقِلَّ بِهٖ وَقِيْلَ الضَّمِيْرُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ وَ قُرِئَ اَيَّاكَ بِفَتْحِ

بولنا مشکل ہوا تو ان کے ساتھ ایا کو ملایا گیا تا کہ اس کے ذریعہ مستقل ہو جائے، اور کہا گیا کہ ضمیر مجموعہ ہے۔ اور اَیَّاكَ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اور ھَیَّاكَ ہمزہ کو ھاء سے

اَلْهَمْزَةِ وَ هَيَّاكَ بِقَلْبِهَاهَاءً
بدل کر بھی پڑھا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ ایاك کے متعلق گفتگو فرمائی ہے اس بارے میں تین قول ہیں ① امام بیضاوی ﷫ کے بیان کے مطابق جمہور کہتے ہیں کہ لفظ اِیَّا ضمیر منصوب منفصل ہے اس کے بعد یاء اور کاف اور ھاء صرف تکلم اور خطاب اور غیبت کے فرق کے بیان کیلئے آتے ہیں پھر جمہور میں دو قول ہیں باقی سب حضرات اِیَّا کے بعد یاء ھاء اور کاف کو حروف کہتے ہیں اس صورت میں اِیَّاكَ وغیرہ مفرد ہوں گے لیکن امام خلیل فرماتے ہیں کہ یاء ھاء اور کاف اسماء ہیں نہ کہ حروف اور اِیَّا ان کی طرف مضاف ہے اور یہ مضاف الیہ ہیں وہ بطور ثبوت اس حکایت کو پیش کرتے ہیں اذابلغ الرجل الستین فایاہ وایاالشواب اس میں ایاالشواب یقیناً مضاف و مضاف الیہ ہے تو جیسے یہاں ایا کی الشواب اسم کی طرف اضافت ہے ایسے ہی ایاك وغیرہ میں ایا مضاف اور كَ وغیرہ مضاف الیہ ہیں اور مضاف الیہ اسم ہوتا ہے تو یہ کاف وغیرہ اسم ہیں تو یہ مرکب ہوا امام بیضاوی نے پہلے قول کو ترجیح دی اور اس قول کو رد کیا اور فرمایا کہ اس حکایت سے امام خلیل کا استدلال درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکایت شاذ اور غیر معتبر ہے لہذا راجح یہ ہے کہ ایا ضمیر اور کاف وغیرہ حروف ہیں اور یہ مفرد ہے۔ ② دوسرا قول کوفیوں کا ہے کہ کاف یاء اور ھاء ضمیریں ہیں یاء ضربنی کی یاء ہے اور کاف ضربك کی اور ھاء ضربهٗ کی معمول منصوب ہے پھر اُن عاملوں نے اِن کو اپنے سے جدا کر دیا تو اب یہ ضمیریں اپنے سہارے پر کھڑی ہونے والی نہ تھیں تو ان کو سہارا چاہیئے تھا تو ان سے پہلے اِیَّا کو سہارے کے طور پر لایا گیا ③ تیسرا قول یہ ہے کہ اِیَّا اور کاف وغیرہ کا مجموعہ ضمیریں ہیں نہ اکیلا کاف ھاء وغیرہ اور نہ اکیلا ایا ضمیر ہے اس مذہب کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے اور وجہ ضعف یہ بیان کی گئی کہ اسماء ظاہرہ اور ضمائر میں ایسا کوئی اسم موجود نہیں ہے جس کا آخر کاف ھاء یاء وغیرہ کی طرف تبدیل ہوتا رہے و اللّٰہ اعلم۔

وَالْعِبَادَةُ اَقْصٰی غَایَةِ الْخَضُوْعِ وَ التَّذْلِیْلِ وَ مِنْهُ طَرِیْقٌ مُعَبَّدٌ اَیْ مُذَلَّلٌ وَ ثَوْبٌ ذُوْ عَبَدَةٍ
اور عبادت خود کو انتہا درجہ کے عاجز اور ذلیل بنانے کو کہتے ہیں اور اسی سے طریق معبد ہے یعنی ذلیل کیا ہوا راستہ اور اسی سے ثوب ذو عبدۃ ہے جب
اِذَا کَانَ فِیْ غَایَةِ الصَّفَاقَةِ وَلِذَالِكَ لَاتُسْتَعْمَلُ اِلَّافِیْ الْخُضُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰی
کپڑا مضبوط بناوٹ میں ہو اسی لئے عبادت کا استعمال نہیں ہوتا مگر اللہ تعالی کے سامنے اظہار عاجزی کیلئے۔

تشریح: اس عبارت میں نَعْبُدُ کے متعلق گفتگو فرمائی ہے کہ نعبد کا مصدر عبادت ہے اور عبادت کہتے ہیں انتہائی درجہ کا تذلل اور اظہار عاجزی کرنا اسی سے طریق معبد ہے یعنی ذلیل کیا ہوا راستہ، مراد وہ راستہ ہے جس پر بہت چلا گیا ہو قدموں نے اس کو بہت روندا ہو، اسی طرح ثوب ذو عبدۃ بھی ہے ذلت والا کپڑا یعنی ایسا کپڑا جو بناوٹ میں سخت ہو ایسا کپڑا چونکہ مضبوط ہونے کی وجہ سے بہت دیر تک استعمال ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کو ثوب ذو عبدۃ ذلت والا کپڑا کہتے ہیں، بہر حال جب عبادت کا معنی ہوا انتہائی درجہ کا تذلل اور ایسا تذلل انہی کے سامنے ہو سکتا ہے جو بڑے بڑے انعام کرنے والا ہو جیسے وجود دینا اور زندگی بخشنا وغیرہ اور ایسا اللہ ہی ہے اس لئے عبادت صرف اللہ تعالی کیلئے ہے۔

وَالْاِسْتِعَانَةُ طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ وَهِيَ اِمَّاضَرُوْرِيَّةٌ اَوْغَيْرُهَاوَالضَّرُوْرِيَّةُ مَالَايَتَاَتّٰى الْفِعْلُ دُوْنَهٗ

اور استعانت مدد طلب کرنے کوکہتے ہیں اورمدد یاضروری ہوگی یاغیرضروری ،ضروری وہ ہے جس کے بغیرفعل نہ ہوسکے

كَاقْتِدَارِالْفَاعِلِ وَتَصَوُّرِهٖ وَحُصُوْلِ آلَةٍ وَمَادَّةٍ يُفْعَلُ بِهَافِيْهَاوَعِنْدَاسْتِجْمَاعِهَايُوْصَفُ

جیسے فاعل کا قادرہونااورفعل کاعلم اورفعل کے آلہ کا اوراس مادہ کاحاصل ہوناجس کے ساتھ فعل کیاجاتاہے

الرَّجُلُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ وَيَصِحُّ اَنْ يُكَلَّفَ بِالْفِعْلِ وَغَيْرُالضَّرُوْرِيَّةِ تَحْصِيْلُ مَايَتَيَسَّرُبِهِ الْفِعْلُ

ان سب کے جمع ہونے کے وقت آدمی کواستطاعت سے موصوف کیاجا سکتا ہے اورکسی فعل کامکلف بناناصحیح ہوگا اورغیرضروری مدد

وَيَسْهُلُ كَالرَّاحِلَةِ فِي السَّفَرِلِلْقَادِرِعَلَى الْمَشْيِ اَوْيُقَرِّبُ الْفَاعِلَ اِلَى الْفِعْلِ وَيُحِثُّهٗ عَلَيْهِ

ایسی چیزکاحاصل ہوناجس کے ذریعہ فعل آسان ہوجائے جیسے پیدل چلنے پرقادرکیلئے سفرمیں سواری ہونا،یاایسی چیزموجودہوجوفاعل کوفعل کےقریب کرے

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِحَّةُ التَّكْلِيْفِ

اوراس کوفعل پرابھارے مددکی اس قسم پرمکلف بنانے کی صحت موقوف نہیں ہے۔

تشریح :اس عبارت میں مصنف ﷫ نے استعانت کی تعریف اوراس کی قسمیں بیان فرمائی ہیں کہ استعانت مددطلب کرنے کوکہتے ہیں باب استفعال کی سین تا طلب ماخذ کے معنی کیلئے ہوتی ہے پھرمددکی دوقسمیں ہیں ایک مددضروری جس کے بغیرکسی کام کاحکم کرنااورمکلف بناناصحیح نہیں ہے یہ وہ ہے جس میں چارچیزیں ہوناضروری ہیں اول فاعل کواس فعل پرقدرت ہودوم اس فعل کاعلم بھی ہوسوم اس فعل کے کرنے کیلئے جس آلہ کی ضرورت ہے وہ آلہ بھی میسرہوچہارم جس مادہ سے وہ کام بنتاہے وہ مادہ بھی موجودہو ان چارچیزوں کے بغیربندہ کسی فعل کامکلف نہیں ہےاس پراجماع ہےدوسری مددغیرضروری یہ وہ ہے کہ مذکورہ چاروں چیزیں حاصل ہیں لیکن ان کے ساتھ ایسے اسباب بھی ہوں جن سے فعل کرناآسان ہوجائے جیسے پیدل چل سکنے والے کیلئے سفرکی سواری، یافاعل فعل کےقریب ہوجائے جیسے فعل کی ترغیب وترہیب کی باتیں سنانا،تومددضروری کے ہوتے اس غیرضروری کابھی ہوناعقلاً مکلف بنانے کیلئے ہرگزشرط نہیں ہے اس کے بغیربھی مکلف بناناصحیح ہے، ہاں صرف حج ایساحکم ہے جہاں اس کے بغیرمکلف نہیں بنایاگیا،اس تقریرسے مصنف ﷫ نے فرقہ جبریہ اورقدریہ پرردفرمایاہے کہ فرقہ جبریہ انسان کومجبورمحض اورقدریہ انسان کوآزاداور سب کچھ کامختارکہتے ہیں اس سے دونوں پرردہواکہ انسان بالکل آزاداورمختارنہیں بلکہ اللہ تعالی کی مددکامحتاج ہےاورقدریہ پربھی ردہواکہ انسان مجبورمحض نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ قدرت رکھتاہےتب ہی اللہ تعالی نے اس کومکلف بنایااگرکچھ قدرت نہ رکھتاتواللہ تعالی مکلف نہ بناتے بالفاظ دیگرکسب کی حدتک انسان قادرہےمگرمشقت والےکاموں میں اللہ تعالی کی مددکامحتاج ہے۔

وَالْمُرَادُ طَلَبُ الْمَعُوْنَةِ فِي الْمُهِمَّاتِ كُلِّهَااَوْفِيْ اَدَاءِ الْعِبَادَاتِ

استعانت سے مقصودتمام مہمات میں مددطلب کرناہےیااداۓعبادات میں مددطلب کرناہے۔

تشریح :یعنی نستعین کامفعول بہ محذوف ہےاس کاحذف یاتوتعمیم کےارادہ سےہواتومعنی ہواہم تجھ سےمددمانگتےہیں سب مقاصدومہمات میں اس صورت میں چونکہ عبادات اہم المہمات ہیں اس لئے وہ بطریق اولی اس میں داخل ہوں گی۔یامفعول بہ کے

عموم کیلئے حذف نہیں ہوا اور اس کا متعلق محذوف مخصوص ہے تقدیر عبارت ہے ایاك نستعین فی اداء العبادات اس پر قرینہ ماقبل میں عبادت کا ذکر ہے۔

وَالضَّمِیْرُ الْمُسْتَکِنُّ فِی الْفِعْلَیْنِ لِلْقَارِیْ وَمَنْ مَعَهٗ مِنَ الْحَفَظَةِ وَحَاضِرِیْ صَلٰوةِ الْجَمَاعَةِ
دونوں فعلوں میں جو ضمیر مستتر ہے وہ قرأت کرنے والے اور ان کے ساتھ جو محافظ فرشتے ہیں اور جماعت کی نماز کے حاضرین کیلئے ہے
اَوْلَهٗ وَلِسَائِرِ الْمُوَحِّدِیْنَ اَدْرَجَ عِبَادَتَهٗ فِیْ تَضَاعِیْفِ عِبَادَتِهِمْ ،وَخَلَطَ حَاجَتَهٗ بِحَاجَتِهِمْ
یا قاری اور سب موحدین کیلئے ہے ،اپنی عبادت کو ان کی عبادت کے بیچ میں داخل کردیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملادیا
لَعَلَّهَا تُقْبَلُ بِبَرَکَتِهَا وَ تُجَابُ اِلَیْهَا وَ لِهٰذَا شُرِعَتِ الْجَمَاعَةُ
تاکہ ان کی برکت سے منظور و مقبول ہوجائے اسی لئے تو جماعت مشروع ہوئی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے **سوال**: یہ ہوا کہ نمازی ایک ہے اور وہ نعبد اور نستعین میں جمع کی ضمیر استعمال کررہا ہے جبکہ یہ جمع تعظیم کیلئے تو ہو نہیں سکتی کیونکہ اپنی تعظیم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں اور مقام بھی اظہار عاجزی و تذلل کا ہے تو جمع کے بجائے واحد اعبد و استعین کیوں نہ لایا گیا؟ اور جمع کی ضمیر کا مصداق کون ہیں؟

جواب: اگر قاری نماز میں اکیلا ہے تو ضمیر جمع کا مصداق اس قاری کے ساتھ محافظ فرشتے ہیں، اور اگر باجماعت نماز پڑھ رہا ہے تو مصداق قاری کے علاوہ سب نمازی اور نماز میں شامل فرشتے ہیں، اور اگر نماز سے باہر فاتحہ پڑھ رہا ہے تو مراد خود قاری اور سب موحدین ہیں اس لئے ضمیر جمع لانا درست ہے۔

ادرج عبادته: سے مصنف رحمہ اللہ نے ضمیر مفرد سے ضمیر جمع کی طرف عدول کا نکتہ بیان فرمایا فرمایا کہ ضمیر جمع لا کر قاری نے اکیلا اپنا عابد ہونا ظاہر کرنے کے بجائے اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ شامل کرتے ہوئے اپنی عبادت دوسرے عابدین کی عبادت میں داخل کی اور اپنی استعانت دوسروں کی استعانت کے ساتھ ملائی تاکہ دوسروں کی برکت سے اس کی عبادت و استعانت بھی قبول ہوجائے کیونکہ عابدین میں مقبول عبادت والے اور مستجاب الدعوات حضرات بھی ہیں جیسے فرشتے اور انبیاء و اولیاء علیہم السلام تو جب اللہ تعالیٰ ان کی عبادت و استعانت کو قبول فرمائیں گے تو اس کے کرم سے امید کی جاتی ہے کہ اس عاجز کی عبادت و استعانت بھی قبول فرمالیں گے یہی نکتہ باجماعت نماز میں ہے کہ کئی نمازیوں کی نماز تو یقیناً قبول ہوگی تو ان کی برکت سے دوسروں کی نماز بھی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے قبول فرمالیں گے۔

وَ قُدِّمَ الْمَفْعُوْلُ لِلتَّعْظِیْمِ وَالْاِهْتِمَامِ بِهٖ وَلِلدَّلَالَةِ عَلَی الْحَصْرِ وَلِذٰلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رضی اللہ عنہما
اور مفعول مقدم کیا گیا تعظیم کے لئے اور اس کی اہمیت کیلئے اور حصر پر دلالت کیلئے اسی لئے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس کا معنی ہے کہ
مَعْنَاهُ نَعْبُدُكَ وَلَا نَعْبُدُ غَیْرَكَ ،وَتَقْدِیْمِ مَا هُوَ مُقَدَّمٌ فِی الْوُجُوْدِ وَالتَّنْبِیْهِ عَلٰی اِنَّ الْعَابِدَ یَنْبَغِیْ
ہم تیری عبادت کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے ،اور اس کو مقدم کرنے کیلئے جو وجود میں مقدم ہے اور اس پر تنبیہ کیلئے کہ عابد کی نظر

اَنْ یَّکُوْنَ نَظَرُہٗ اِلَی الْمَعْبُوْدِ اَوَّلاً وَ بِالذَّاتِ وَ مِنْہُ اِلَی الْعِبَادَۃِ لَا مِنْ حَیْثُ اَنَّھَا عِبَادَۃٌ
اولاً ، بالذات معبود کی طرف ہونی چاہیئے پھراس سے اپنی عبادت کی طرف مگرعبادت کی طرف بھی اس حیثیت سے نہ کہ وہ اس سے
صَدَرَتْ عَنْہُ بَلْ مِنْ حَیْثُ اَنَّھَا نِسْبَۃٌ شَرِیْفَۃٌ اِلَیْہِ وَ وُصْلَۃٌ بَیْنَہٗ وَ بَیْنَ الْحَقِّ فَاِنَّ الْعَارِفَ
صادر ہونے والی عبادت ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ عبادت اللہ کی طرف منسوب اچھی نسبت اور اس کے اور حق ذات کے درمیان تعلق کا ذریعہ ہے
اِنَّمَا یَحِقُّ وُصُوْلُہٗ اِذَا اسْتَغْرَقَ فِیْ مُلَاحِظَۃِ جَنَابِ الْقُدُسِ وَغَابَ عَمَّا عَدَاہُ حَتّٰی اِنَّہٗ
کیونکہ عارف کا وصول تب ہی وجود میں آتا ہے جب پاکیزہ ذات میں مستغرق ہو اور اس کے ماسوا سے غائب ہوجائے حتیٰ کہ اپنی
لَا یُلَاحِظُ نَفْسَہٗ وَلَا حَالاً مِنْ اَحْوَالِھَا اِلَّا مِنْ حَیْثُ اَنَّھَا مُلَاحِظَۃٌ لَہٗ وَ مُنْتَسِبَۃٌ اِلَیْہِ وَ لِذٰلِکَ
ذات کا اور اپنے حالات میں سے کسی حال تک کا تصور نہ رہے ہاں مگر اس حیثیت سے تصور ہو کہ وہ تصور اللہ تعالیٰ کے تصور کا ذریعہ اور اس کی طرف منسوب
فُضِّلَ مَا حَکَی اللّٰہُ عَنْ حَبِیْبِہٖ حَیْثُ قَالَ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰہَ مَعَنَا عَلٰی مَا حَکَاہُ عَنْ کَلِیْمِہٖ
ہے ،اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے جو اپنے حبیب سے نقل فرمایا لاتحزن ان اللہ معنا اس کو اس سے افضل کہا گیا ہے جو اللہ نے اپنے کلیم
حَیْثُ قَالَ اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ سَیَھْدِیْنِ
سے نقل کیا ہے ان معی ربی سیھدین

تشریح :اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے ،**سوال**: یہ ہوا کہ اصول یہ ہے کہ معمول مؤخر اور عامل مقدم ہو جبکہ یہاں ایاك معمول کو نعبد اور نستعین عامل پر مقدم کیا گیا اور عاملوں کو مؤخر کیا گیا ہے وجہ کیا ہے؟

جواب: تقدیم مفعول کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں (مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ وجہیں ذکر فرمائیں) **اول**: چونکہ ایاك سے ذات خداوندی مراد ہے اور اس ذات کی تعظیم اس میں ہے کہ ذکر میں پہلے ہو اس لئے ایاك معمول کو مقدم کیا ،**دوم**: عبادت واستعانت کا بندے کے معاملہ سے تعلق ہے اور بندے کے کاموں کے مقابلہ میں ذکر اللہ اہم ہے اور ایاك میں ذکر اللہ ہے اس لئے اس کا مقدم کرنا بندوں کے کاموں کی تقدیم سے اہم ہے ،**سوم**: معمول کا حق تاخیر ہے اور تقدیم ماحقہ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے تو معمول کی تقدیم سے عبادت واستعانت کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر حصر حاصل ہوگا جو عامل کے مقدم کرنے سے حاصل نہیں ہوتا چونکہ علامہ ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے اس موقع پر حصر حاصل ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حصر حاصل ہونے کی دلیل پیش فرمائی کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایاك نعبد کا معنی یہ کیا کہ ہم تیری عبادت کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے یہ معنی حصر والا ہی ہے ،**چہارم**: ذات خداوندی تمام موجودات سے وجود میں مقدم ہے کہ اس کے وجود کی ابتداء نہیں باقی سب موجودات کی ابتداء ہے تو ذات خداوندی پر دال لفظ کو ذکراً بھی مقدم کر دیا گیا تا کہ جو وجوداً مقدم ہے ذکراً بھی مقدم ہو جائے ،**پنجم**: اس لئے ایاك کو مقدم کیا گیا کہ عابد کو سمجھایا جائے کہ اس کی نگاہ اولاً وبالذات اللہ تعالیٰ پر ہونی چاہیئے ثانیاً اپنی عبادت پر نگاہ ہو مگر عبادت پر نگاہ بھی اس حیثیت سے ہو کہ اس عبادت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور اللہ تعالیٰ سے تعلق کا ذریعہ ہے نہ اس حیثیت سے کہ عبادت مجھ سے صادر ہوئی کیونکہ عارف کو وصول الی اللہ حاصل ہی تب ہوتا ہے جب اس کی نگاہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف ہو غیر اللہ سے نگاہ ہٹ

جائے حتیٰ کہ اس کی نگاہ اپنی ذات سے بھی اور اپنے کسی حال عبادت وغیرہ سے بھی اٹھ جائے اپنے حال کی طرف نگاہ ہو تو اس حیثیت سے کہ یہ حال مجھے اللہ تک پہنچانے والا اور اس کی طرف ہونے کی نسبت رکھنے والا ہے، اسی نکتہ کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو فرمایا ان معی ربی سیھدین اس میں چونکہ اولاً معی کے اندر اپنی ذات کا ذکر مقدم کیا ربی کا ذکر موخر کیا تو گویا اولاً نگاہ اپنے پر ہوئی ثانیاً رب پر اس لئے اس کے مقابلہ میں نبی کریم ﷺ کا مقولہ ان اللہ معنا زیادہ بہتر قرار دیا گیا ہے کیونکہ اس میں اولاً اللہ تعالیٰ کا ثانیاً اپنی ذات کا ذکر ہے۔

وَ كُرِّرَ الضَّمِيْرُ لِلتَّنصِيْصِ عَلٰى اِنَّهُ الْمُسْتَعَانُ بِهٖ لَاغَيْر
اور ضمیر مکرر لائی گئی اس پر تصریح کرنے کیلئے کہ اللہ ہی ہے جس سے استعانت کی جائے نہ کہ اس کا غیر

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال ہوا کہ ایک دفعہ ایاك ضمیر نعبد کے ساتھ ذکر ہونے کے بعد دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی عبارت ایاك نعبد ونستعین ہوتی تو پھر دوبارہ نستعین کے ساتھ ایاك کیوں لایا گیا؟ جواب دیا کہ نعبد کے ساتھ ایاك سے عبادت کا اللہ تعالیٰ کیلئے حصر ثابت ہو رہا تھا جب نستعین کے ساتھ ایاك نہ ہوتا تو ایک وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ چونکہ ایاك نعبد ونستعین میں دونوں فعلوں کیلئے ایک ایاك ہے تو مطلب یہ ہے کہ عبادت واستعانت کا مجموعہ اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے لیکن ہر ایک اکیلے اکیلے اللہ کے ساتھ خاص نہیں اس لئے استعانت جیسے اللہ سے ہو سکتی ہے غیر اللہ سے بھی ہو سکتی ہے یا نستعین کے ساتھ ایاك نہ ہونے سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید اس کی تقدیر عبارت نستعین بلك ہو اس طرح تقدیم ماحقہ التاخیر سے جو حصر حاصل ہو رہا تھا وہ حصر نستعین میں نہ رہتا تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے نستعین کے ساتھ دوبارہ ایاك لا کر ظاہر کیا گیا کہ عبادت کی طرح استعانت بھی اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے چاہے عبادت اور استعانت علیحدہ علیحدہ بھی ہوں۔

وَ قُدِّمَتِ الْعِبَادَةُ عَلَى الْاِسْتِعَانَةِ لِيَتَوَافَقَ رُؤُوْسُ الْاٰيِ وَيُعْلَمَ مِنْهُ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْوَسِيْلَةِ عَلٰى
اور عبادت کو استعانت پر مقدم کیا گیا تاکہ آیات کے سرے موافق رہیں اور اس سے یہ معلوم ہو کہ طلب حاجت سے پہلے وسیلہ پیش کرنا
طَلَبِ الْحَاجَةِ اَدْعٰى اِلَى الْاِجَابَةِ وَاَقُوْلُ لَمَّا نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْعِبَادَةَ اِلٰى نَفْسِهٖ اَوْهَمَ
حاجت کی قبولیت کا زیادہ باعث ہے، اور میں کہتا ہوں کہ جب متکلم نے عبادت کو اپنی طرف منسوب کیا تو اس بات نے تکبر کا
ذَالِكَ تَبَجُّحًا وَّاعْتِدَادًا مِّنْهُ بِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ فَعَقَّبَهٗ بِقَوْلِهٖ لَهٗ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ لِيَدُلَّ عَلٰى اِنَّ
اور جو عبادت اس سے صادر ہوئی اس کے قابل وقعت سمجھنے کا وہم پیدا کیا تو اس کے پیچھے وایاك نستعین لائے تاکہ اس پر دلالت کرے کہ
الْعِبَادَةَ اَيْضاً مِمَّا لَا يَتِمُّ وَ لَا يَسْتَتِبُّ لَهٗ اِلَّا بِمَعُوْنَةٍ مِّنْهُ وَ تَوْفِيْقٍ
عبادت بھی تو تام اور درست نہیں ہو سکتی مگر اللہ کی طرف سے مدد و توفیق سے۔

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے سوال: یہ ہوا کہ عبادت (اور اس جیسے اعمال) اللہ تعالیٰ کی مدد کے بغیر نہیں ہو سکتے تو پہلے استعانت کا ذکر ہوتا پھر عبادت کا کہ پہلے مدد مانگنا ہوتا پھر اس کی مدد سے عبادت والا عمل تو عبادت کو پہلے اور استعانت کو بعد میں کیوں ذکر کیا گیا؟ جواب: مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تین وجہیں بیان کیں اول: یہ کہ نعبد پہلے اور نستعین بعد میں

ذکر کرنے سے آیات کے سرے برابر ہو گئے کہ سب آیات کے آخر میں حرف ساکن ماقبل یاء ہوئے نعبد بعد میں لانے سے یہ توافق حاصل نہ ہوتا دوم: نستعین میں طلب حاجت ہے اس سے پہلے نعبد لانے سے اشارہ ہوا کہ طلب حاجت سے پہلے اللہ کے حضور کسی عمل مثلاً عبادت وغیرہ کا وسیلہ پیش کیا کرو اس سے دعا قبول ہونے کی زیادہ امید ہے، سوم ایاك نعبد میں جب متکلم نے اپنی عبادت کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہم ہوتا کہ عابد کو اپنی عبادت پر ناز ہے اور اپنی عبادت کو قابل وقعت سمجھ رہا ہے اور یہ خیال کر رہا ہے کہ میں نے ایک بڑا عمل کیا تو مجھے اللہ سے بڑی چیز ملنی چاہئے تو اس وہم پر بعد میں و ایاك نستعین لا کر تنبیہ ہے کہ جناب! آپ تو سب معاملات میں اللہ تعالی کی مدد کے محتاج ہیں تو عبادت جیسے اہم عمل میں بطریق اولی محتاج ہیں وہ آپ سے اللہ تعالی کی توفیق کے بغیر ادا ہی کیسے ہو سکتا ہے، یاد رہے کہ یہ نکتہ مصنف رحمہ اللہ سے پہلے امام رازی رحمہ اللہ نے بھی بیان کیا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کا الفول کہنا بظاہر اس نکتہ کو اپنی طرف منسوب کرنا ہے اس لئے کہیں گے کہ الفول بمعنی اختار ہے کہ میرے نزدیک مختار یہ توجیہ ہے۔

وَ قِيْلَ الْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنٰى نَعْبُدُكَ مُسْتَعِيْنِيْنَ بِكَ
اور ایک قول یہ ہے کہ و ایاك نستعین میں واؤ حالیہ ہے تو معنی ہوا کہ ہم تیری عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ آپ سے مدد چاہتے ہیں۔

تشریح: لیکن یہ قول ضعیف کہا گیا ہے کیونکہ علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق یہ قول محل نظر ہے کیونکہ مضارع مثبت حال ہو (جیسے یہاں بن رہا ہوگا) تو اس کو ذو الحال سے ربط دینے کیلئے صرف ضمیر لائی جاتی ہے اس کے ساتھ واؤ نہیں لائی جاتی، واؤ تو تب ہوتی ہے جب حال جملہ اسمیہ ہو جبکہ یہاں حال جملہ اسمیہ نہیں ہے، مگر اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم اس سے پہلے نحن ضمیر مقدر مانیں گے یعنی نحن ایاك نستعین اب یہ حال جملہ اسمیہ بنے گا اور صرف واؤ آنا صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مضارع مثبت ہو تو حال سے ربط کیلئے ضمیر ضروری ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جب مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو جبکہ یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول مذکور ہے لہٰذا یہاں وہ قاعدہ جاری ہی نہ ہوگا اور ربط کیلئے صرف واؤ بھی کافی ہوگی۔

وَقُرِئَ بِكَسْرِ النُّوْنِ فِيْهِمَا وَهِيَ لُغَةُ بَنِيْ تَمِيْمٍ فَاِنَّهُمْ يُكْسِرُوْنَ حُرُوْفَ الْمُضَارِعَةِ
اور نعبد و نستعین دونوں میں نون کے کسرہ کے ساتھ بھی قرأت ہے اور یہ بنو تمیم کی لغت ہے کہ وہ یاء کے سوا باقی حروف مضارع کو کسرہ دیتے
سِوَى الْيَاءِ اِذَا لَمْ يَنْضَمَّ مَابَعْدَهَا
ہیں جب ان کا مابعد حرف مضموم نہ ہو!

تشریح: یہ ایک قرأت شاذہ کا ذکر ہے کہ نِعْبُدُ اور نِسْتَعِيْنُ نون کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے بقول مصنف رحمہ اللہ یہ بنو تمیم کی لغت ہے وہ یا کے سوا باقی حروف مضارع کو کسرہ دیتے ہیں بشرطیکہ ان کا مابعد مضموم نہ ہو اور یہ ثلاثی مجرد از سمع اور ثلاثی مزید میں جب ماضی کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو تب کسرہ دیتے ہیں مجرد میں کسرہ اس لئے تا کہ ماضی کے مکسور العین ہونے پر دلالت ہو اور مزید میں اس لئے تا کہ ماضی کے مکسور الحرف الاول پر دلالت ہو، اور یاء پر کسرہ اس لئے نہیں دیتے کہ یاء حرف علت ضعیف ہے اور کسرہ ثقیل ہے تو ضعیف پر ثقیل حرکت آنا جائز نہیں ہے، یاد رہے کہ چونکہ نعبد از نصر ہے اور حرف مضارع کو کسرہ دینے کا قاعدہ سمع سے

متعلق ہے اس لئے اس پر یہ قاعدہ جاری نہ ہونا چاہئے جبکہ مصنف دونوں میں کسرہ دینے کا ذکر فرما رہے ہیں تو علامت مضارع کو کسرہ دینے والے لوگوں کے نزدیک تو باب نصر سے ہونے کی وجہ سے یہ قرأت شاذ ہے اور مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے شاذ کہیں گے کہ نون کا مابعد مضموم نہیں بلکہ عین ساکن ہے۔

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ بَيَانٌ لِلْمَعُوْنَةِ الْمَطْلُوْبَةِ فَكَأَنَّهُ قَالَ كَيْفَ أُعِيْنُكُمْ فَقَالُوْا اِهْدِنَا
ہماری رہنمائی فرما سیدھے راستہ کی طرف مانگی ہوئی مدد کا بیان ہے گویا کہ اللہ تعالی نے پوچھا تمہاری مدد کیسے کروں؟ تو بندوں نے عرض کیا اھدنا
اَوْ اِفْرَادٌ لِمَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْاَعْظَمُ
یا مقاصد میں سے جو مقصود اعظم ہے اس کا علیحدہ ذکر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے " اھدنا الصراط المستقیم " کے متعلق دو احتمال ذکر کئے ہیں ایک یہ کہ اس کو الگ مستقل جملہ مانا جائے دوم یہ کہ یہ جملہ مستانفہ ہو اگر جملہ مستانفہ ہو تو جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ بھی سوال مقدر کا جواب ہوگا کہ جب بندوں نے اللہ تعالی سے ایاک نستعین میں تمام مہمات میں مدد مانگی تو اللہ تعالی نے پوچھا کس طرح تمہاری مدد کروں؟ تو بندوں نے جواب میں عرض کیا اھدنا الصراط المستقیم تو یہ جملہ معونہ مطلوبہ کا بیان ہے اور بیان اور مبین میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ اور گذشتہ کلام کے درمیان حرف عطف لانے کی ضرورت نہ ہوئی، اور اگر اس کو جملہ مستقلہ مانا جائے تو جب بندے نے تمام مہمات میں اللہ تعالی سے مدد مانگی تو پھر تمام مہمات میں سے جو سب سے بڑھ کر مقصود اعظم ہے اھدنا الصراط المستقیم میں اس کو اللہ تعالی سے طلب کیا یعنی صراط مستقیم تک پہنچنا

وَ الْهِدَايَةُ دَلَالَةٌ بِلُطْفٍ وَلِذَالِكَ تُسْتَعْمَلُ فِى الْخَيْرِ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى فَاهْدُوْهُمْ
اور ہدایت ایسی رہنمائی کا نام ہے جو اسباب طاعت پیدا کر کے کی جائے، اسی لئے یہ خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور اللہ تعالی کے فرمان " فاھدوھم الی
اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ عَلَى التَّهَكُّمِ ، وَمِنْهُ الْهَدِيَّةُ وَهَوَادِىْ الْوَحْشِ
صراط الجحیم " میں ہدایت کا استعمال بطور استہزاء ہے، اور اسی سے ہدیہ (بمعنی تحفہ) ہے (جو دلیل محبت ہے) اور ھوادی الوحش
لِمُقَدِّمَاتِهَا
بھی ہے وحشی جانوروں سے آگے جانے والے جانوروں کے لیے (کہ وہ بھی خیر خواہ اور رہنما ہوتے ہیں)

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ اھدنا میں ہدایت کے معنی بیان کر رہے ہیں، تہذیب کی شرح شرح تہذیب (منطق) کے مقدمہ میں تفصیل سے ہدایت کے دو معنی ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق اور ہر ایک پر اعتراض اور جواب بیان ہوئے ہیں علم کے طالبوں کیلئے پڑھی ہوئی بات کو دوبارہ دہرانے کی ضرورت نہیں مگر محض بطور یاددہانی ذکر کرتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی کئے گئے اول ایصال الی المطلوب کہ مطلوب تک پہنچانے والی رہنمائی مثلاً آدمی نے کسی بستی کا راستہ پوچھا آپ نے اس کو اس بستی میں پہنچا دیا اگر ہدایت کے یہ معنی ہوں تو اشکال پیدا ہوا کہ اما ثمود فھدیناھم فاستحبوا العمی علی الھدی میں یہ معنی نہیں ہو سکتے کیونکہ مطلب یہ ہوا کہ ہم نے قوم ثمود کو حق تک پہنچا دیا پھر گمراہ ہو گئے، حالانکہ حق تک پہنچ کر کوئی گمراہ نہیں ہوتا، ہدایت کا دوسرا

معنی اراءۃ الطریق ہے یعنی مطلوب کا راستہ دکھا دینا چاہے آدمی اس راستہ پر چلے یا نہ، اور مطلوب تک پہنچے یا نہ، اس معنی پر اشکال پیدا ہوا کہ یہ معنی انك لاتهدی من احببت میں نہیں ہو سکتا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لفظ ہدایت الی یا لام کے ذریعہ متعدی ہو تو اس کا معنی اراءۃ الطریق کا ہوگا اور جب متعدی بنفسہ ہوگا تو معنی ایصال الی المطلوب ہوگا، پھر اشکال ہوا کہ انا هدیناه السبیل اما شاكرًا و اما كفورًا میں متعدی بنفسہ ہے مگر ایصال الی المطلوب کا معنی درست نہیں کیونکہ ایصال الی المطلوب کے بعد ناشکر نہیں ہو سکتا، جواب: دیا گیا کہ یہاں حرف الیٰ محذوف ہے انا هدیناه الی السبیل یہی توجیہ وهدیناه النجدین میں ہوگی ای الی النجدین۔

مصنف رحمہ اللہ ان سے ہٹ کر ہدایت کے معنی بیان کرتے ہیں کہ ہدایت یہ ہے کہ اسباب طاعت پیدا کر کے رہنمائی کرنا، اور اسباب طاعت پیدا کرنا خیر ہے اس لئے ہدایت خیر میں استعمال ہوتا ہے شر میں استعمال نہیں ہوتا، یہ معنی ایصال الی المطلوب اور اراءۃ الطریق دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

اس پر اشکال پیدا ہوا کہ آپ نے کہا کہ ہدایت کا استعمال خیر میں ہوتا ہے جبکہ قرآن مجید میں ہے فاهدوهم الی صراط الجحیم جہنم کی طرف رہنمائی کیلئے ہدایت استعمال ہوا اور جہنم خیر نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں ہدایت کا استعمال بطور استہزاء ہے جیسے بخیل کو سخی کہنا بزدل کو بہادر کہنا بطور استہزاء ہوتا ہے۔

وَ الْفِعْلُ مِنْهُ هَدٰى وَ اَصْلُهٗ اَنْ يُّعَدّٰى بِاللَّامِ اَوْ اِلٰى فَعُوْمِلَ مَعَهٗ مُعَامَلَةَ اِخْتَارَفِىْ قَوْلِهٖ
اور ہدایت کا فعل ماضی هدیٰ ہے، اس میں اصل یہ ہے کہ یہ (مفعول ثانی کی طرف) لام یا الیٰ کے ذریعہ متعدی ہو، پھر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے
تَعَالٰى وَ اخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ
فرمان "واختار موسیٰ قومه" کے "اختار" کا معاملہ کیا گیا ہے۔

تشریح: یعنی ہدایت فعل ناقص از ضرب ہے ماضی هدیٰ آتی ہے اصل کے اعتبار سے تو اس کا استعمال لام یا الی کے ذریعہ متعدی ہو کر ہے مگر جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "واختار موسیٰ قومه" اصل میں من قومه تھا مگر حرف من حذف کر کے براہ راست متعدی لیا گیا ایسے ہی ہدایت لام اور الی کے بغیر متعدی بنفسہ ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے۔

وَ هِدَايَةُ اللّٰهِ تَتَنَوَّعُ اَنْوَاعًا لَايُحْصِيْهَاعَدٌّ لٰكِنَّهَاتَنْحَصِرُفِىْ اَجْنَاسٍ مُتَرَتِّبَةٍ اَلْاَوَّلُ اِفَاضَةُ
اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت اتنی انواع پر منقسم ہے جن کو کوئی عدد محفوظ نہیں کر سکتا لیکن ہدایت کئی باترتیب اجناس میں بند ہو جاتی ہے (مصنف رحمہ اللہ نے چار
الْقُوٰى الَّتِىْ بِهَايَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ مِنَ الْاِهْتِدَاءِ اِلٰى مَصَالِحِهٖ كَالْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحَوَاسِّ
قسمیں بیان کی ہیں) اول وہ قوی (اعضاء) عطا کرنا جن کے ذریعہ آدمی اپنے مصالح تک راہ پانے کی قدرت رکھے جیسے قوت عقلیہ اور حواس
الْبَاطِنَةِ وَالْمَشَاعِرِالظَّاهِرَةِ وَالثَّانِىْ نَصْبُ الدَّلَائِلِ الْفَارِقَةِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّلَاحِ
باطنہ اور حواس ظاہرہ، دوم ایسے دلائل قائم کرنا جو حق و باطل اور صلاح و بگاڑ کے درمیان تمیز

وَ الْفَسَادِ وَ اِلَيْهِ اَشَارَ حَيْثُ قَالَ وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ وَقَالَ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى

پیدا کریں اسی قسم کی طرف اللہ تعالیٰ نے یہ فرماتے ہوئے اشارہ فرمایا" وھدینٰہ النجدین " اور فرمایا" فھدیناھم فاستحبوا العمی علی الھدیٰ "

الْهُدٰى وَالثَّالِثُ الْهِدَايَةُ بِاِرْسَالِ الرُّسُلِ وَاِنْزَالِ الْكُتُبِ وَاِيَّاهَا عَنٰى بِقَوْلِهٖ وَجَعَلْنَاهُمْ

سوم پیغمبر بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر ہدایت کرنا، یہی ہدایت مراد ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وجعلناھم

اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وَ قَوْلِهٖ اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِىْ لِلَّتِىْ هِىَ اَقْوَمُ

ائمة یھدون بامرنا" اور "ان ھذاالقرآن یھدی للتی ھی اقوم " سے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدایت اگر چہ اپنی انواع کے اعتبار سے لامتناہی ہے لیکن اجناس کے اعتبار سے اس کی چار جنسیں ہیں اور وہ باترتیب ہیں یعنی پہلے اول ہوگی تو پھر دوسری پھر تیسری ہوگی اور پھر چوتھی حاصل ہوگی۔

اول: اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسے قویٰ یعنی اعضاء دیئے جن سے اپنی مصالح تک رہنمائی حاصل کرسکتا ہے مراد قوت عقلیہ اور حواس ظاہرہ ہاتھ، پاؤں، ناک کان آنکھیں وغیرہ اور حواس باطنہ دل و دماغ، ان اعضاء کے ہوتے ہی ہدایت کی دوسری قسم تک رہنمائی ملتی ہے، دوم: اللہ تعالیٰ نے دنیا میں حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان تمیز کیلئے دلائل قائم کئے انسان اپنے قویٰ یعنی قوت عقلیہ و حواس ظاہرہ و باطنہ کے ذریعہ دنیا میں قائم دلائل سے اللہ تعالیٰ کی توحید اور نبی کریم ﷺ کی رسالت اور قیامت کی حقانیت سمجھ سکتا ہے:

وفی کل شیء لہ آیة تدل علی انہ واحد

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "وھدیناہ النجدین " اور "فھدیناھم فاستحبوا العمی علی الھدیٰ " میں ہدایت سے یہی قسم مراد ہے کہ قوم ثمود اور ہر انسان کے سامنے دنیا میں قائم دلائل توحید اور نبیوں کی نبوت کی صداقت بذریعہ معجزات اور قیامت کی حقانیت کے دلائل قائم ہیں اور قائم تھے اپنے حواس ظاہرہ و باطنہ و قوت عقلیہ کے ذریعہ یہ سب سمجھ سکتے تھے اور سمجھ سکتے ہیں۔

سوم: بعض احکام ایسے ہیں جن کے سمجھنے کیلئے قوت عقلیہ اور حواس ظاہرہ و باطنہ کام نہیں دیتے وہاں وہ ذریعہ ضروری ہے جو قوت عقلیہ سے بھی اوپر ہے یعنی وحی ایسے احکام کی طرف ہدایت رسولوں کو بھیجنے اور ان پر کتابوں کو نازل کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے اس قسم کیلئے اللہ تعالیٰ نے پیغمبر بھیجے اور آسمانی کتابیں نازل فرمائیں، اللہ تعالیٰ کے فرمان جعلناھم ائمة یھدون بامرنا میں ہدایت بارسال الرسل کی طرف اور "ان ھذاالقرآن یھدی للتی ھی اقوم " میں ہدایت بانزال الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔

وَ الرَّابِعُ اَنْ يَّكْشِفَ عَلٰى قُلُوْبِهِمُ السَّرَائِرَ وَ يُرِيَهُمُ الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ بِالْوَحْيِ اَوْ بِالْاِلْهَامِ

چوتھی قسم کی ہدایت یہ ہے کہ بندوں کے دلوں پر راز کی باتیں کھول دے اور چیزیں اپنی حقیقتوں کے ساتھ دکھائے، یہ وحی کے ذریعہ ہوگا یا الہام

وَالْمَنَامَاتِ الصَّادِقَةِ وَهٰذَاقِسْمٌ يَخْتَصُّ بِنَيْلِهِ الْاَنْبِيَاءُ وَالْاَوْلِيَاءُ وَاِيَّاهُ عَنٰى بِقَوْلِهٖ اُولٰٓئِكَ

یا سچے خوابوں کے ذریعہ ہوگا ہدایت کی اس قسم کو حاصل کر لینے کے ساتھ انبیاء اور اولیاء علیہم السلام مخصوص ہیں، اللہ تعالیٰ کے فرمان " اولئك

الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ وَقَوْلِهٖ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

الذین ھداھم اللہ فبھداھم اقتدہ " اور "و الذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا" میں ہدایت سے یہی قسم مراد ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ہدایت کی چوتھی قسم بیان ہوئی ہے کہ ریاضات ومجاہدات کے بعد اللہ تعالیٰ بندوں کے دلوں پر رازکی باتیں کھولتے ہیں اور چیزوں کی حقیقتیں معلوم ہوتی ہیں یہ رازکی باتیں اور چیزوں کے حقائق معلوم ہونا وحی کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام کیلئے ہوتا ہے اور الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ اولیاء کرام رحمہم اللہ کیلئے ہوتا ہے اور پہلی تین قسم کی ہدایت حاصل ہونے کے بعد یہ قسم حاصل ہوتی ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ **اولائك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** میں اور **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** میں ہدایت سے یہی چوتھی قسم مراد ہے وجہ یہ ہے کہ ① جب مبتداء کی خبر معرف بلام جنس ہو تو اس خبر کا مبتداء پر حصر ہوتا ہے اور اسم موصول کا حکم بھی معرف بلام جنس کا ہے تو خبر کے اسم موصول ہونے کی صورت میں بھی خبر مبتداء پر منحصر ہوگی یہاں **اولائك** مبتداء ہے جس کی خبر اسم موصول ہے تو چونکہ **اولائك** کا مشارالیہ سابق میں مذکور انبیاء علیہم السلام ہیں تو آیت میں مذکور ہدایت کا انبیاء علیہم السلام پر حصر ہوا اور ظاہر ہے کہ پہلی تین قسم کی ہدایت کسی طبقہ میں منحصر نہیں ہے معلوم ہوا کہ آیت چوتھی قسم کی ہدایت ہے جس کی ایک صورت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے، ② دوسرا اصول یہ ہے کہ اگر مبتداء اسم موصول ہو اور اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو وہ مبتداء متضمن معنی شرط کو اور اس کی خبر متضمن معنی جزا کو ہوتی ہے آیت **والذين جاهدوا فينا** میں یہی ہے تو آیت کے مفہوم کے مطابق ہدایت سُبُل مشروط ہوئی مجاہدہ کے ساتھ اور ظاہر ہے کہ پہلی تین قسم کی ہدایت کیلئے مجاہدہ کی ضرورت نہیں تو لامحالہ آیت میں مذکور چوتھی قسم کی ہدایت ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی ہدایت کی یہ چار قسمیں ہیں۔

فَالْمَطْلُوْبُ اِمَّازِيَادَةُ مَامَنَحُوْهُ مِنَ الْهُدٰى وَالثَّبَاتِ عَلَيْهِ اَوْحُصُوْلِ الْمَرَاتِبِ الْمُرَتَّبَةِ
تو (اھدنا سے) مطلوب ہدایت یا اس ہدایت پر زیادتی اور حاصل شدہ پر ثابت قدمی ہے جو ہدایت عطا کئے گئے ہیں یا اس ہدایت پر مرتب ہونے والے مراتب کا
عَلَيْهِ ،فَاِذَا قَالَهُ الْعَارِفُ الْوَاصِلُ عَنٰى بِهٖ اَرْشِدْنَا طَرِيْقَ السَّيْرِفِيْكَ لِتَمْحُوَ عَنَّا ظُلُمَاتُ
حاصل ہونا مطلوب ہے، تو جب عارف واصل اس کو کہتا ہے تو اس سے مراد لیتا ہے کہ ہماری رہنمائی فرما اپنے میں سیر کے راستہ کی تاکہ ہم سے ہمارے حالات کی
اَحْوَالِنَا وَ تُمِيْطَ غَوَاشِيَ اَبْدَانِنَالِنَسْتَضِيْءَ بِنُوْرِقُدُسِكَ فَنَرَاكَ بِنُوْرِكَ
تاریکیاں مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے پردے اٹھ جائیں تاکہ آپ کی پاک ذات کے نور سے روشنی حاصل کریں اور آپ کو آپ کے نور سے دیکھیں۔

تشریح: سوال ہوا کہ سورہ فاتحہ پڑھنے والے جب **اهدنا الصراط المستقيم** تک پہنچتے ہیں تو پہلے کے کلمات میں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو لائق حمد کہتے اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے قائل ہوتے ہیں اور اسی کو عبادت واستعانت کے لائق سمجھتے اور بیان کرتے ہیں تو ان باتوں کے اظہار سے ان کا ہدایت یافتہ ہونا واضح ہو رہا ہے تو جب وہ ہدایت یافتہ ہوئے تو پھر ان کا اھدنا کہنا تحصیل حاصل ہے، خصوصاً جب واصل یہ کہے تو ظاہر ہے کہ اس کیلئے تحصیل حاصل ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اسی کے **جواب** میں یہ عبارت ذکر کی فرمایا کہ ان کا اھدنا کہنا تحصیل حاصل نہیں ہے بلکہ **اھدنا** سے مقصود حاصل شدہ ہدایت پر ثابت قدمی طلب کرنا ہے اور حاصل شدہ ہدایت میں اضافہ کی طلب ہے، جس کے حاصل کرنے کی طلب حاصل کی طلب نہیں ہے، یا ہدایت یافتہ ہونے پر جو مراتب ملیں گے **اھدنا** سے ان مراتب کی طلب مقصود ہے اور وہ چونکہ حاصل نہیں ہیں اس لئے ان کے حصول کی طلب تحصیل حاصل نہیں ہے، اور جب واصل **اهدنا الصراط المستقيم** کہتا ہے تو اس کے حق میں بھی

تحصیل حاصل نہیں ہے کیونکہ واصل درجہ وصول تک پہنچنے سے پہلے سیر الی اللہ کررہا تھا اب وصول کے بعد سیر فی اللہ شروع کر چکا ہے اور سیر فی اللہ اللہ تعالی کی صفات کمال میں مستغرق ہونا ہے اور اللہ تعالی کی ذات کی حقیقت کی طرح اس کی صفات بھی لا متناہی ہیں جن کا کنارہ نہیں ہے، تو وصال جس درجہ میں بھی پہنچ جائے اس کے آگے مزید لا متناہی درجات باقی ہیں جن تک موت تک نہیں پہنچ سکتا بلکہ جنت میں پہنچ کر بھی ان کی انتہاء تک پہنچ حاصل نہ ہوگی تو اس کا اھدنا کہنا اگلے درجات کی طلب ہے جو تحصیل حاصل نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ کے الفاظ میں واصل اھدنا الصراط المستقیم سے یہ کہتا ہے کہ یا اللہ! ہمیں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی فرما تا کہ ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور ہوں اور ہمارے ابدان کے پردے ہٹادے تا کہ تیری پاکیزگی کے نور سے ہم روشنی حاصل کریں اور آپ کو آپ کے نور سے دیکھیں۔

فائدہ: عبارت کا جو یہ حصہ ہے "لتمحو عنا ظلمات احوالنا و تميط غواشي ابداننا" اس حصہ میں دو احتمال ہیں ① تمحو اور تميط واحد مذکر مخاطب کے صیغے ہوں تو مخاطب اللہ تعالی ہیں اور ان کے بعد ظلمات اور غواشي مفعول ہیں معنی یہ ہوگا کہ "تا کہ تو ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور کرے اور ہمارے کی تاریکیاں دور کرے اور ہمارے جسموں کے پردے ہٹادے۔ ② یا تمحو اور تميط واحد مؤنث غائب کے صیغے ہیں اس صورت میں دونوں فعل لازم ہوں گے اور ظلمات اور غواشي فاعل ہوں گے اور معنی ہوگا "تا کہ ہم سے ہمارے حالات کی تاریکیاں دور ہوں اور ہمارے جسموں کے پردے ہٹ جائیں" پہلا احتمال راجح معلوم ہوتا ہے۔

وَالْاَمْرُ وَالدُّعَاءُ يَتَشَارَكَانِ لَفْظاً وَمَعْنىً وَيَتَفَاوَتَانِ بِالْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّسَفُّلِ وَقِيْلَ بِالرُّتْبَةِ

اور امر اور دعا لفظ و معنی میں مشترک ہیں اور استعلاء و تسفل میں مختلف ہیں اور کہا گیا ہے کہ رتبہ کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

تشریح: اھد چونکہ امر کا صیغہ ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے امر اور دعا میں فرق بیان فرمایا، فرماتے ہیں کہ امر اور دعا لفظ و معنی میں مشترک ہیں کہ دونوں کا صیغہ ایک ہوتا ہے اور دونوں میں طلب کا معنی ہے اور ان میں فرق کے بارے میں دو قول ہیں (۱) عند الاشاعرہ امر بولنے والا اپنے کو بڑا سمجھتا ہے چاہے حقیقت میں بڑا ہو یا چھوٹا، اور داعی اپنے کو چھوٹا سمجھتا ہے چاہے بڑا ہو یا چھوٹا، (۲) معتزلہ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ امر بولنے والا بڑا ہوتا ہے چاہے اپنے کو بڑا سمجھے یا چھوٹا، اور داعی چھوٹا ہوتا ہے چاہے اپنے کو بڑا سمجھے یا چھوٹا وقيل بالرتبة سے یہی مراد ہے۔

وَالسِّرَاطُ مِنْ سَرَطَ الطَّعَامَ إِذَا ابْتَلَعَهُ فَكَأَنَّهُ يَسْرُطُ السَّابِلَةَ وَلِذَالِكَ سُمِّيَ الطَّرِيْقُ لَقَماً

اور سراط سرط الطعام سے ہے جب آدمی کھانے کو نگل لے گویا کہ راستہ قافلہ کو نگل لیتا ہے، اسی لئے راستہ کو لقم بھی کہتے ہیں

لِاَنَّهُ يَلْتَقِمُهُمْ وَالصِّرَاطُ مِنْ قَلْبِ السِّيْنِ صَاداً لِيُطَابِقَ فِي الْاِطْبَاقِ وَ قَدْ يُشَمُّ

کیونکہ راستہ ان کو گویا لقمہ بناتا ہے، اور صراط سین کو صاد سے بدل کر بھی پڑھتے ہیں تا کہ طاء سے صاد اطباق میں مطابق ہوجائے، اور کبھی صاد میں

الصَّادُ صَوْتَ الزَّاءِ لِيَكُوْنَ اَقْرَبَ اِلَى الْمُبْدَلِ عَنْهُ وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيْرٍ بِرِوَايَةِ قُنْبُلٍ وَرُوَيْسٍ

زاء کی آواز کا اشمام کیا جاتا ہے تا کہ جس حرف سے بدل کر آیا اس سے اقرب ہوجائے اور بروایت قنبل ابن کثیر نے اور بروایت یعقوب رویس

عَنْ يَعْقُوْبَ بِالْاَصْلِ وَحَمْزَةُ بِالْاِشْمَامِ وَالْبَاقُوْنَ بِالصَّادِ وَهُوَ لُغَةُ قُرَيْشٍ وَالثَّابِتُ فِي

نے اصل کے مطابق (سراط) پڑھا ہے، اور حمزہ نے اشمام سے پڑھا ہے، باقی حضرات نے صاد کے ساتھ پڑھا ہے یہ قریش کی لغت ہے

الْاِمَامِ وَجَمْعُهُ سُرُطٌ كَكُتُبٍ وَهُوَ كَالطَّرِيْقِ فِي التَّذْكِيْرِ وَالتَّانِيْثِ وَالْمُسْتَقِيْمُ الْمُسْتَوِيْ

اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے لکھائے ہوئے قرآن مجید میں یہی ہے، اس کی جمع سرط بروزن کتب ہے اور سراط طریق کی طرح مذکر و مؤنث استعمال

اَلْمُرَادُ بِهٖ طَرِيْقُ الْحَقِّ وَقِيْلَ هُوَ مِلَّةُ الْاِسْلَامِ

ہوتا ہے، اور مستقیم بمعنی مستوی یعنی سیدھا ہے، مراد صراط مستقیم سے حق کا راستہ ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ مراد ملت اسلام ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ صراط کا معنی اور اس میں قرائت اور مستقیم کا معنی اور صراط مستقیم کی مراد بیان کی ہے، لفظ الصراط میں تین قرائتیں ہیں ① سین کے ساتھ سراط یہ ابن کثیر اور رویس کی قرات ہے، یہ سرط الطعام سے ہے جس کا معنی فلاں نے کھانا نگل لیا، راستہ کو بھی سراط اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قافلوں کو اپنے اندر لے لیتا ہے اسی لئے راستہ کو لقم بھی کہتے ہیں لقم کا معنی لقمہ بنانے والا کیونکہ راستہ قافلوں کو گویا لقمہ بنالیتا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے بتایا کہ اس میں اصل استعمال بھی سراط بروزن کتاب ہے اس کی جمع سُرُط بروزن کُتُب ہے، جیسے طریق مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے سراط بھی مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے ② دوسری قرات صاد کے ساتھ صراط ہے سین اور طاء کے درمیان صفات کے اعتبار سے تضاد ہے کہ سین مہموسہ و مستفلہ ہے اور طاء مجہورہ و مستعلیہ ہے جس کی وجہ سے ثقل پیدا ہوا جبکہ طاء اور صاد میں صفت اطباق میں اتحاد ہے یہی قرأت لغت قریش کے مطابق ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے لکھائے ہوئے مصحف میں صاد لکھوایا تھا ③ تیسری قرات یہ ہے کہ صاد میں اس طرح اشمام کیا جائے کہ اس سے زاء کی آواز ظاہر ہو ادائیگی کے وقت ہونٹ کھلے رہیں، چونکہ زاء اور سین دونوں مستفلہ اور منفتحہ ہیں جب صاد میں اشمام کیا جائے گا تو پہلے صاد سین کے قریب تھا اب اقرب ہو جائے گا یہ قرات قاری حمزہ کی ہے۔

مستقیم: کا معنی سیدھا ہے، صراط مستقیم سے مراد میں دو قول ہیں ① راجح یہ ہے کہ مراد حق کا راستہ ہے جو سب انبیاء علیہم السلام کے راستہ کو شامل ہوگا کیونکہ آگے صراط مستقیم منعم علیہم کے راستہ کو بتایا گیا اور سب انبیاء علیہم السلام منعم علیہم میں داخل ہیں ② دوسرا قول یہ ہے کہ صراط مستقیم سے مراد ملت اسلام اور شریعت محمدی ﷺ ہے یہ قول مرجوح ہے کیونکہ صراط الذین انعمت علیھم صراط مستقیم سے بدل الکل تب ہی بن سکتا ہے جب صراط مستقیم ملت اسلام سے خاص نہ ہو اس لئے یہ قول مرجوح ہے۔

صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بَدَلٌ مِنَ الْاَوَّلِ بَدَلُ الْكُلِّ وَهُوَ فِيْ حُكْمِ تَكْرِيْرِ الْعَامِلِ مِنْ

ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام فرمایا، یہ پہلے صراط سے بدل الکل ہے اور بدل الکل عامل مکرر لانے کے حکم میں ہوتا ہے

حَيْثُ اَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ بِالنِّسْبَةِ وَفَائِدَتُهُ التَّوْكِيْدُ وَالتَّنْصِيْصُ عَلٰى اِنَّ طَرِيْقَ الْمُسْلِمِيْنَ

اس حیثیت سے کہ وہی بدل نسبت سے مقصود ہوتا ہے، اور اس کا فائدہ تاکید ہے، اور اس کی تصریح ہے کہ طریق مسلمین ہی

هُوَ الْمَشْهُوْدُ عَلَيْهِ بِالْاِسْتِقَامَةِ عَلٰى اٰكَدِ وَجْهٍ وَاَبْلَغِهٖ لِاَنَّهٗ جُعِلَ كَالتَّفْسِيْرِ وَالْبَيَانِ لَهٗ فَكَاَنَّهٗ
وہ ہے جس پر بہت مؤکد اور ابلغ طریقے سے مستقیم ہونے کی شہادت دی گئی ہے کیونکہ اس کو بمنزلہ تفسیر اور بیان کے بنایا گیا گویا کہ یہ بات
مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِیْ لَاخِفَاءَ فِيْهِ اَنَّ الطَّرِيْقَ الْمُسْتَقِيْمَ مَايَكُوْنُ طَرِيْقَ الْمُؤْمِنِيْنَ ،وَقِيْلَ الَّذِيْنَ
ان واضح باتوں میں سے ہے جن میں خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا راستہ ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ منعم علیہم انبیاء علیہم السلام ہیں اور یہ بھی کہا گیا
اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمُ الْاَنْبِيَاءُ وَقِيْلَ اَصْحَابُ مُوْسٰى وَعِيْسٰى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَبْلَ التَّحْرِيْفِ
کہ مراد تورات میں تحریف ہونے سے پہلے کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی اور انجیل کے نسخ سے پہلے کے
وَالنَّسْخِ وَقُرِئَ صِرَاطَ مَنْ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھی ہیں، اور صراط من انعمت علیہم بھی پڑھا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں بیان فرمائی ہیں اول یہ کہ **صراط الذین انعمت علیہم** ترکیب میں کیا واقع ہو رہا ہے؟ دوم یہ کہ منعم علیہم کون لوگ ہیں؟

پہلی بات سے متعلق مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ **صراط الذین الخ الصراط المستقیم** سے بدل الکل ہے اس کی تفصیل میں مصنف رحمہ اللہ نے جو کچھ بیان کیا اس کا تعلق علم نحو سے ہے اس کو سمجھیں کہ بدل الکل وہ ہے کہ عامل (فعل) کی نسبت کرنے سے مقصود دراصل بدل ہو اور بدل ومبدل منہ دونوں ایک چیز ہوں، نیز بدل الکل میں مبدل منہ کے بعد جو بدل لایا جاتا ہے وہ مبدل منہ سے زیادہ واضح ہوتا ہے اور گویا مبدل منہ میں ایک طرح سے خفاء ہوتا ہے بدل اس سے زیادہ واضح ہونے کی وجہ سے اس کے خفاء کو دور کرتا ہے اور بدل کی حیثیت ایسی ہوجاتی ہے جیسی مفسَّر کے بعد مفسِّر کی اور مبیَّن کے بعد بیان کی ہوتی ہے، اب سمجھیں کہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں **صراط الذین الصراط** سے بدل الکل ہے اس پر اشکال ہوا کہ نحو کے بیان کئے ہوئے اصول کے مطابق جب بدل الکل میں بدل اور مبدل منہ ایک ہی چیز ہوتے ہیں دونوں میں عینیت ہے غیریت نہیں ہے اور مقصود نسبت سے بدل ہی ہوتا ہے مبدل منہ نہیں ہوتا تو بدل الکل کے استعمال میں کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ مثلاً **جاء نی زید اخوك** میں **زید** اور **اخوك** بدل ومبدل منہ ہیں زید اور مخاطب کا بھائی ایک ہی شخص ہے اسی طرح **الصراط المستقیم** اور **صراط الذین الخ** ایک ہی ہے تو بدل الکل میں مبدل منہ ذکر کرنا اطناب ہے اور اطناب کا فائدہ نہیں اس لئے اگر اس کے بجائے **جاء نی اخوك** کہیں اور **اهدنا صراط الذین انعمت** کہیں تو مفہوم وہی ادا ہوجاتا ہے اور اطناب نہیں رہتا؟

جواب: بدل الکل کے طریقے پر کلام لانے میں ایک تو عمومی فائدہ ہے جو **الصراط المستقیم صراط الذین** میں بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ مقامات میں بھی حاصل ہوتا ہے اور ایک خصوصی فائدہ ہے جو اس مقام کے ساتھ خاص ہے، عمومی فائدہ بدل الکل کے ذریعہ تاکید حاصل ہونا ہے کیونکہ تاکید کے کئی طریقے نحو میں ذکر کئے گئے ہیں ایک طریقہ کلمہ کا تکرار ہے بدل الکل میں یہ طریقہ پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ بدل الکل میں عامل کی نسبت ظاہراً مبدل منہ کی طرف ہوتی ہے لیکن بدل کی طرف بھی نسبت ہوتی ہے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ بدل کیلئے بھی عامل مقدر ہوتا ہے دوم یہ کہ اگرچہ لفظاً یا تقدیراً عامل موجود نہیں ہوتا لیکن

معناً عامل ہوتا ہے کیونکہ عامل کی نسبت بدل تابع اور مبدل منہ متبوع دونوں کی طرف ضروری ہے اگر صرف مبدل منہ متبوع کی طرف نسبت معتبر ہو تو بدل جو مقصود بالذات تھا وہ نسبت سے خالی ہو جائے گا اور اگر صرف بدل تابع کی طرف نسبت معتبر ہو یعنی جو نسبت متبوع کی طرف ہو رہی ہے اس کو متبوع سے پھیر کر تابع کی طرف کر دیا جائے اور متبوع خالی عن النسبۃ ہو تو یہ توابع کے قانون کے بھی خلاف ہے کیونکہ پھر متبوع بالکل مقصود ہی نہ رہے گا اور خالی عن النسبۃ ہو جائے گا لہٰذا دونوں میں نسبت ماننا لازمی ہوا اس طرح نسبت میں تکرار ہوا اور یہ تکرار عامل کے تکرار کے بغیر نہیں ہو سکتا تو نسبت مکرر ہوئی تو عامل کو مکرر ماننا لازم ہوا تو جب عامل مکرر ہوا تو تکرار سے تاکید حاصل ہوئی۔

بدل الکل کے طریقے پر کلام لانے کا دوسرا فائدہ خصوصی اسی مقام کے متعلق ہے وہ یہ کہ اوپر ذکر ہوا کہ کبھی بدل الکل کی صورت میں مبدل منہ کے بعد بدل لانے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب مبدل منہ میں کچھ خفاء ہو اور وہ کم مشہور ہو اور بدل اس سے زیادہ مشہور ہو اس لئے اس کے لانے سے مبدل منہ کا خفاء دور ہو جائے یہاں بھی صراط مستقیم کے اندر ایک طرح خفاء تھا صراط الذین انعمت علیہم لا کر اس خفاء کو دور کیا گیا یعنی منعم علیہم کا راستہ مستقیم ہونا زیادہ مشہور تھا اس لئے بدل ذکر کیا گیا تو صراط الذین انعمت علیہم کی حیثیت الصراط المستقیم کیلئے مُبَیِّن اور مفسّر کی ہے جس سے واضح ہوا کہ یہ بات مخفی نہیں کہ مؤمنین کا راستہ ہی صراط مستقیم ہے۔

دوسری بات یہ کہ منعم علیہم کون لوگ ہیں؟ اس بارے میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تین قول ذکر کیے ① ایک قول اوپر کی عبارت میں ذکر ہوا کہ منعم علیہم مؤمنین ہیں یہ جمہور کا قول ہے اسی کو قرآن مجید میں دوسری جگہ یوں ذکر کیا گیا "الذین انعم اللہ علیہم من النبیین و الصدیقین و الشھداء و الصالحین" یعنی جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام فرمایا وہ چار قسم کے لوگ ہیں انبیاء صدیقین شہداء اور صالحین علیہم الصلوٰۃ والسلام جس ترتیب سے ان حضرات کا ذکر ہوا مؤمن ہونے کے اعتبار سے درجہ میں اسی ترتیب پر ہیں یعنی انبیاء علیہم السلام اعلیٰ اور اول درجہ کے مؤمنین ہیں پھر صدیقین پھر شہداء اور پھر صالحین ② دوسرا قول یہ ہے کہ منعم علیہم سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں کیونکہ منعم علیہم مطلق ذکر ہوا اور مطلق کے اطلاق کے وقت مطلق کا فرد کامل مراد ہوا کرتا ہے اور منعم علیہم کا فرد کامل انبیاء علیہم السلام ہیں ③ تیسرا قول یہ ہے کہ تورات کی تحریف سے پہلے کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ماننے والے اور انجیل کے قرآن کے ذریعہ منسوخ ہونے سے پہلے کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ماننے والے مراد ہیں یہ مراد اس لئے لی گئی کہ منعم علیہم کے مقابلہ میں مغضوب علیہم اور ضالین کا ذکر ہوا ہے اور ایک قول کے مطابق مغضوب علیہم یہود اور ضالین نصاریٰ ہیں تو ان کے مقابلہ میں منعم علیہم وہ یہود ہیں جو نبی کی صحیح تعلیمات پر عمل کرنے والے تھے اور وہ عیسائی ہیں جنہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی اور صحابی بنے، لیکن دوسرے اور تیسرے قول کو ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

اخیر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک قرأت شاذہ بیان کی ہے کہ ایک قرأت صراط مَن انعمت علیہم ہے۔

وَ الْاِنْعَامُ اِيْصَالُ النِّعْمَةِ وَهِيَ فِي الْاَصْلِ الْحَالَةُ الَّتِيْ يَسْتَلِذُّ هَا الْاِنْسَانُ فَاُطْلِقَتْ لِمَا
اور انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں، اور نعمت اصل میں وہ حالت ہے جس کو انسان لذیذ پائے پھر اس کا اطلاق اس چیز پر ہو گیا

يَسْتَلِذُّهٗ مِنَ النَّعْمَةِ وَهِيَ اللِّيْنُ وَنِعَمُ اللّٰهِ وَاِنْ كَانَتْ لَاتُحْصٰى كَمَاقَالَ وَاِنْ تَعُدُّوْانِعْمَةَ

تو ذریعہ لذت بنے، یہ نَعمۃٌ سے بنے جس کا معنی نرمی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی نعمتیں اگرچہ بے شمار ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں

اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَاتَنْحَصِرُفِيْ جِنْسَيْنِ دُنْيَوِيٌّ وَّاُخْرَوِيٌّ وَالْاَوَّلُ قِسْمَانِ مَوْهَبِيٌّ وَكَسْبِيٌّ

شمار کرو تو شمار میں نہ لاسکو" لیکن دو جنسوں میں منحصر ہیں دنیاوی اور اخروی، دنیاوی کی دو قسمیں ہیں وہبی اور کسبی

وَالْمَوْهَبِيُّ قِسْمَانِ رُوْحَانِيٌّ كَنَفْخِ الرُّوْحِ فِيْهِ وَاِشْرَاقِهٖ بِالْعَقْلِ وَمَايَتْبَعُهٗ مِنَ الْقُوٰى

پھر وہبی کی بھی دو قسمیں ہیں روحانی اور جسمانی روحانی جیسے انسان میں روح پھونکنا اور اس روح کو عقل کے ذریعہ اور جو قوی عقل کے تابع (پیچھے) ہیں

كَالْفَهْمِ وَالْفِكْرِوَالنُّطْقِ وَجِسْمَانِيٌّ كَتَخْلِيْقِ الْبَدَنِ وَالْقُوَى الْحَالَّةِ فِيْهِ وَالْهَيْاَةِ الْعَارِضَةِ

یعنی فہم فکر اور نطق ان کے ذریعے روح کو روشن کرنا اور جسمانی کی مثال جیسے بدن اور اس میں جو قوی داخل ہیں اور جو حالت بدن کو عارض ہوتی ہے یعنی

مِنَ الصِّحَّةِ وَكَمَالِ الْاَعْضَاءِ وَالْكَسْبِيُّ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ عَنِ الرَّذَائِلِ وَتَحْلِيَتُهَابِالْاَخْلَاقِ

صحت اور اعضاء کا کامل ہونا ان کو پیدا کرنا اور کسبی کی مثال جیسے رذائل سے نفس کو پاک کرنا اور اخلاق حسنہ اور عمدہ

وَالْمَلَكَاتِ الْفَاضِلَةِ وَتَزْيِيْنَ الْبَدَنِ بِالْهَيْاَةِ الْمَطْبُوْعَةِ وَالْحُلَى الْمُسْتَحْسَنَةِ وَحُصُوْلُ

عادات سے خوبصورت بنانا اور بدن کو بنائی ہوئی ہیئت سے اور خوبصورت زیورات سے مزین کرنا اور جاہ ومال کا

الْجَاهِ وَالْمَالِ وَالثَّانِيْ اَنْ يَغْفِرَمَافَرَطَ مِنْهُ وَيَرْضٰى عَنْهُ وَيُبَوِّءَهٗ فِيْ اَعْلٰى عِلِّيِّيْنَ مَعَ

حاصل ہونا، اور دوسری قسم (آخرت کی نعمت) یہ ہے کہ جو کوتاہی ہوئی اللہ معاف کردے اور اللہ تعالیٰ آدمی سے راضی ہوجائے اور اسے اعلیٰ علیین

الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِيْنَ اَبَدَالْاٰبِدِيْنَ وَالْمُرَادُهُوَالْقِسْمُ الْاَخِيْرُوَمَايَكُوْنُ وُصْلَةً اِلٰى نَيْلِهٖ مِنَ

میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے جگہ دے دے، پہلی قسم اور دوسری قسم میں سے اس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو یہاں مراد ہے

الْقِسْمِ الْاٰخَرِفَاِنَّ مَاعَدَاذٰلِكَ يَشْتَرِكُ فِيْهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ،

کیونکہ اس کے سوا جو نعمتیں ہیں ان میں مؤمن وکافر سب شریک ہیں

تشریح: اس عبارت میں انعمت کے مصدر سے متعلق گفتگو ہے جو مصدر سے متعلق ہو کر انعمت سے متعلق ہوئی، فرماتے ہیں کہ انعام نعمت پہنچانے کو کہتے ہیں، اور نعمت اصل میں اس حالت کو کہتے ہیں جس کو انسان لذیذ سمجھے پھر اس کا اطلاق ان چیزوں پر ہونے لگا جو اس حالت لذیذہ کا سبب ہوں جیسے سبب پر مسبب کا اطلاق ہوا کرتا ہے اور یہ نعمت نَعْمَۃٌ سے ہے بمعنی نرمی اور نعمت میں بھی نرم اور عمدہ عیش ہوتا ہے اس لئے اس کو نَعْمَۃٌ سے لیا گیا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ افراد کے اعتبار سے تو نعمتوں کی تقسیم اور شمار نہیں ہوسکتی مگر جنس کے اعتبار سے تقسیم اور شمار ہوسکتی ہے کہ بڑی دو قسمیں ہیں دنیاوی اور اخروی پھر دنیاوی کی دو قسمیں وہبی جو اللہ کی عطا ہیں بندے کے کسب کا کچھ دخل نہیں، اور کسبی جو بندے کے کسب سے اس کو حاصل ہوتی ہیں اگرچہ ان کا دینے والا بھی اللہ ہی ہے پھر وہبی کی بھی دو قسمیں ہیں جسمانی اور روحانی ہر قسم کی مثالیں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کردیں جن کی وضاحت

ترجمہ سے ہوگئی فرماتے ہیں کہ الذین انعمت علیھم میں وہ لوگ ہی مراد ہیں جن پر آخرت کا انعام ہوا کیونکہ دنیا کے انعام میں تو مسلمانوں کے ساتھ کافر بھی شریک ہیں ظاہر ہے کہ کافروں والا راستہ تو مطلوب نہیں ہے۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے روحانی نعمتوں کی مثال میں فرمایا جیسے عقل اور تابع عقل قوی جیسے فہم وفکر اور نطق، عقل تو ایک خاص جوہر ہے جو انسانی دماغ میں اللہ تعالی نے رکھا ہے مغز کا نام نہیں کیونکہ مغز تو پاگلوں کا بھی ہوتا ہے، اور فہم مبادی سے مطلوبات تک جلد پہنچنے کی قوت، اور فکر ذہن سے ذہول شدہ باتوں کو جاننے کی طاقت اور نطق دل کی بات کو تعبیر کرنے کی قوت کو کہتے ہیں، اسی طرح کلیات کے ادراک کو نطق اور کلیات مدرکہ کو ترتیب دے کر مجہولات جاننے کو فکر اور ترتیب دینے کے بعد جو چیزیں حاصل ہوں اس کو فہم کہا جاتا ہے۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے اخروی نعمتوں کی دو قسمیں وہبی اور کسبی نہیں کیں کیونکہ آخرت کی ساری نعمتیں وہبی ہیں اگرچہ بعض نے آخرت کی نعمتوں کی بھی تقسیم کی ہے کہ بعض کسبی ہوں گی جیسے اعمال کی جزا اور بعض وہبی جیسے مغفرت اور اللہ تعالی کا معاف فرما دینا، پھر کسبی کی دو قسمیں ہیں روحانی جیسے رضاء خداوندی اور جسمانی جیسے جنت کی محسوس نعمتیں مگر حدیث میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی آدمی اپنے عمل سے نجات نہیں پائے گا (بلکہ اللہ تعالی کے فضل واحسان سے سب نعمتیں عطا ہوں گی)۔

غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ بَدَلٌ مِّنَ الَّذِيْنَ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِمْ هُمُ
نہ ان کا راستہ جن پر غضب ہوا اور نہ گمراہ لوگوں کا راستہ، یہ بدل ہے الذین سے اس معنی کی بناء پر کہ منعم علیھم وہی ہیں
الَّذِيْنَ سَلِمُوْا مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ اَوْ صِفَةٌ لَهٗ مُبَيِّنَةٌ اَوْ مُقَيِّدَةٌ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمْ جَمَعُوْا بَيْنَ
جو غضب اور ضلال سے سلامت رہے۔ یا الذین کی صفت کاشفہ یا مقیدہ ہے اس معنی کی بناء پر کہ ان لوگوں نے نعمت مطلقہ
النِّعْمَةِ الْمُطْلَقَةِ وَهِيَ نِعْمَةُ الْاِيْمَانِ وَبَيْنَ نِعْمَةِ السَّلَامَةِ مِنَ الْغَضَبِ وَالضَّلَالِ
یعنی ایمان اور سلامت من الغضب والضلال والی نعمت کو جمع کیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے غیر المغضوب علیھم ولا الضالین کی ترکیب بیان فرمائی ہے تین احتمال بیان فرمائے ہیں:

① الذین انعمت علیھم سے بدل ہے اور مطلق بدل سے فرد کامل یعنی بدل الکل مراد ہوتا ہے تو یہ الذین سے بدل الکل ہے اور بدل الکل اور مبدل منہ ذاتا اور مصداقا ایک ہوتے ہیں تو دونوں ایک قسم کے لوگ ہیں

سوال: مگر الذین انعمت ذات پر دال ہے اور غیر المغضوب علیھم صفت پر دال ہے تو بدل ومبدل منہ میں پوری طرح مطابقت نہیں ہے؟

جواب: غیر المغضوب اگرچہ لفظا بدلالت مطابقی صفت پر دال ہے لیکن بدلالت التزامی ذات پر اس طرح دال ہے کہ بمعنی سالمین من الغضب والضلال ہے تو یہ بھی ثبت ہوا۔

② غیر المغضوب الذین کی صفت ہے، صفت کی تین قسمیں ہیں (۱) صفت کاشفہ جس کو موضحہ اور مبینہ بھی کہتے ہیں جس

کے ذریعہ موصوف کے ابہام کو دور کرنا اور اس کو واضح کرنا مقصود ہوتا ہے (۲) صفت مقیدہ جو عام موصوف میں تخصیص کیلئے لائی جاتی ہے (۳) صفت مادحہ جس سے مقصود محض موصوف کی مدح ہوتی ہے اور کچھ مقصود نہیں ہوتا، یہاں یا صفت مقیدہ بن سکتی ہے یا صفت کاشفہ مگر تعیین سے پہلے یہ سمجھیں کہ ایمان مطلق جو عمل کے بغیر اقرار اور تصدیق کا نام ہے خلود فی النار کو حرام کرتا ہے دخول فی النار کو حرام نہیں کرتا اور جنت کے دخول اولی کو لازم نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول فی النار کو حرام کرتا ہے اور دخول اولی فی الجنۃ کو لازم کرتا ہے تو ایمان مطلق والوں کیلئے سالم من الغضب والضلال ہونا ضروری نہ ہوا اور مؤمنین کاملین سالم من الغضب والضلال ہوں گے تو اگر الذین انعمت کا مصداق ایمان مطلق والے ہوں تو غیر المغضوب علیہم صفت مقیدہ ہوگی کیونکہ الذین انعمت علیہم میں فساق مؤمنین بھی داخل ہوں گے تو غیر المغضوب علیہم سے ان کو خارج کیا گیا اور مؤمنین کاملین کے ساتھ الذین انعمت علیہم کی تخصیص کی گئی، اور اگر الذین انعمت سے ایمان کامل والے مراد ہوں تو غیر المغضوب صفت کاشفہ ہوگی کیونکہ الذین انعمت میں سلامت من الغضب والضلال کا معنی ملحوظ ہوگا چونکہ الذین انعمت میں یہ مضمون کچھ مبہم تھا اس لئے صفت کاشفہ لاکر ابہام دور کیا گیا۔

وَ ذَالِكَ اِنَّمَا يَصِحُّ بِاَحَدِ التَّاوِيْلَيْنِ اِجْرَاءِ الْمَوْصُوْلِ مَجْرَى النَّكِرَةِ اِذَالَمْ يُقْصَدْبِهٖ	
اور یہ دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے جب اسم موصول سے ارادہ معہود افراد کا نہ ہو تو اسم موصول کو معرف باللام کی طرح نکرہ	
مَعْهُوْدٌ كَالْمُحَلّٰى فِيْ قَوْلِهٖ	
کے قائم مقام کردیا جائے جیسے معرف باللام اس قول میں	
وَ لَقَدْ اَمُرُّعَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِىْ	فَمَضَيْتُ ثُمَّةَ قُلْتُ لَايَعْنِيْنِىْ
تحقیق میں گذرتا ہوں کمینے کے پاس سے جو مجھے گالی دے رہا ہوتا ہے	تو میں وہاں سے گذر جاتا ہوں اور کہتا ہوں مجھے مراد نہیں لے رہا
وَقَوْلِهِمْ وَاِنِّىْ لَاَمُرُّعَلَى الرَّجُلِ مِثْلِكَ فَيُكْرِمُنِىْ اَوْجُعِلَ غَيْرُمَعْرِفَةً بِالْاِضَافَةِ لِاَنَّهٗ اُضِيْفَ	
اور عربوں کے اس قول میں " انی لامر علی الرجل مثلك فیکرمنی " (۲) یا لفظ غیر کو اضافت کی وجہ سے معرفہ بنایا جائے کیونکہ اس کی اضافت ایسے کی طرف	
اِلٰى مَالَهٗ ضِدٌّ وَاحِدٌ وَ هُوَ الْمُنْعَمُ عَلَيْهِمْ فَيَتَعَيَّنُ تَعَيُّنَ الْحَرَكَةِ مِنْ غَيْرِالسُّكُوْنِ	
ہے جس کی صرف ایک ضد ہے یعنی منعم علیہم تو یہ اس طرح متعین ہوگا جیسے غیر سکون سے حرکت متعین ہوتی ہے (اور تعین معرفہ میں ہوتا ہے تو یہ معرفہ ہو جائے گا)	

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے، سوال یہ ہوا کہ غیر المغضوب علیہم کو الذین انعمت کی صفت بنانے کا احتمال درست نہیں ہے کیونکہ صفت و موصوف کے درمیان تعریف و تنکیر میں موافقت ہونا ضروری ہے جبکہ الذین انعمت معرفہ ہے اور غیر المغضوب علیہم نکرہ ہے کیونکہ اگرچہ غیر کی آگے کی طرف اضافت ہے مگر غیر اور مثل وغیرہ جیسے کلمات مضاف ہوکر بھی نکرہ ہی رہتے ہیں تو موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے؟

جواب: موصوف صفت میں سے کسی میں تاویل کرنے سے موصوف صفت میں مطابقت پیدا ہو جائے گی اور غیر المغضوب علیہم کو صفت بنانا صحیح ہو جائے گا (۱) اسم موصول تعریف کا فائدہ دینے میں معرف باللام کی طرح ہوتا ہے اور الف لام تعریف کی

چار قسمیں ہیں جنسی استغراقی عہد خارجی عہد ذہنی تو الف لام کی طرح الذین موصول میں بھی چاروں قسمیں جاری ہوتی ہیں جنس کیلئے یا استغراق یا عہد خارجی یا عہد ذہنی کیلئے ہو تو یہاں منعم علیہم کی جنس مراد نہیں لے سکتے کیونکہ وہ معنوی غیر ذی جسم چیز ہے جس کا کوئی راستہ ہی نہیں جس پر چلنے کی ہدایت مانگیں اور استغراق کیلئے بھی نہیں لے سکتے کیونکہ استغراق کی صورت میں منعم علیہم میں کافر اور فاسق مؤمن بھی داخل ہیں اور دعا سے مقصود کافروں اور فاسقوں کا راستہ مانگنا نہیں ہے، اور خارج میں منعم علیہم کے کوئی معین بعض افراد بھی نہیں جن کا راستہ مانگنا مطلوب ہو تو عہد خارجی کیلئے بھی نہیں ہو سکتا لہٰذا ایک ہی احتمال باقی رہا کہ الذین موصول عہد ذہنی کیلئے ہے اور الف لام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے تو موصول للعہد الذہنی بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا لہٰذا الذین انعمت علیھم موصوف بھی نکرہ اور اس کی صفت غیر المغضوب بھی نکرہ ہے تو دونوں نکرہ ہوئے اور مطابقت پائی گئی۔ مصنف رحمہ اللہ نے معرف باللام کے عہد ذہنی کیلئے ہونے کی دو مثالیں پیش فرمائیں کہ اس شعر میں معرف باللام میں الف لام عہد ذہنی کیلئے ہے

و لقد امر علی اللئیم یسبنی فمضیت ثمه قلت لا یعنینی

اس شعر میں کمینے سے مراد نہ کمینے کی جنس ہے کیونکہ اس کے پاس سے گذر نہیں ہو سکتا، نہ استغراق ہے کیونکہ دنیا کے سارے کمینوں کے پاس سے گذرنا محال ہے، نہ خارج میں متعین کوئی کمینہ ہے کیونکہ وہ تو ایک فرد ہوا اور ایک فرد کی کمینگی پر حلم و بردباری کا مظاہرہ قابل تعریف نہیں ہے اور شاعر کا مقصود اپنی حلم و بردباری پر تعریف کرنا ہے تو عہد خارجی کا بھی نہ ہوا صرف عہد ذہنی کا۔ باقی رہا تو اللئیم میں الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت یسبنی جملہ فعلیہ لایا ہے اور جملہ صرف نکرہ کی صفت لایا جاتا ہے معرفہ کی صفت جملہ نہیں لایا جاتا جس سے ظاہر ہوا کہ اللئیم نکرہ ہے، دوسری مثال انی لامر علی الرجل مثلك فیكرمنی یہاں بھی الرجل کا الف لام جنس و استغراق اور عہد خارجی کیلئے نہ ہونا مذکورہ بالا وجوں سے ہے اور عہد ذہنی کا ہونا متعین ہے اور یہ نکرہ ہے ورنہ مثل سے اس کی صفت لانا درست نہ ہوگا تو جیسے یہاں معرف باللام عہد ذہنی کے لیے اور نکرہ ہے ایسے ہی الذین انعمت علیھم میں اسم موصول معہود ذہنی اور نکرہ کیلئے ہے۔

④ یا یوں تاویل کریں گے کہ لفظ غیر کا اضافت کے باوجود نکرہ رہنا اس وقت ہے جب غیر ضدین کے درمیان نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان ہو تو اس کی اضافت تعریف کا فائدہ دے گی جیسے نقل کی تعریف کرتے ہوئے کہنا ھی الحرکة غیر السکون کہ یہاں لفظ غیر حرکت و سکون کے درمیان ہے جو ضدین ہیں اور غیر السکون کا الحرکة کی صفت بننا صحیح ہے اسی طرح یہاں بھی لفظ "غیر المغضوب علیھم" اور "الذین انعمت علیھم" کے درمیان ہے اور دونوں ضدین ہیں تو غیر المغضوب علیھم بھی معرفہ ہو جائے گا تو موصوف بھی معرفہ اور صفت بھی معرفہ ہوئے اور مطابقت پائی گئی اور موصوف صفت بننا صحیح ہوا۔

وَ عَنِ ابْنِ كَثِيْرٍ نَصْبُهٗ عَلَى الْحَالِ عَنِ الضَّمِيْرِ الْمَجْرُوْرِ وَالْعَامِلُ اَنْعَمْتَ اَوْ بِاِضْمَارِ
اور قاری ابن کثیر سے منقول قرات غیرَ المغضوب علیھم (اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ کی) ضمیر مجرور سے حال ہونے کی بناء پر نصب کے ساتھ ہے اور عامل
اَعْنِيْ اَوْ بِالْاِسْتِثْنَاءِ اِنْ فُسِّرَ النِّعَمُ بِمَا يَعُمُّ الْقَبِيْلَتَيْنِ
انعمت ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے نصب ہے یا اگر نعمتوں کی تفسیر ایسی کی جائے جو دونوں قسموں کو شامل ہو تو استثناء کی بناء پر نصب ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ابن کثیر کی قرأت ذکر کر رہے ہیں کہ وہ غیر المغضوب علیھم. غیر کے نصب کے ساتھ پڑھتے ہیں پھر نصب پڑھنے کی تین وجہیں ذکر فرمائیں ① یا اس وجہ سے منصوب ہے کہ علیھم کی ضمیر ھم مجرور سے حال ہے ② یا اعنی مقدر کا مفعول ہو کر منصوب ہے اور چونکہ اعنی تفسیر کیلئے آیا کرتا ہے اس لئے غیر المغضوب علیھم الذین انعمت علیھم کے لئے تفسیر ہوگی اور جو منعم علیہم ایسے ہیں جن پر غضب وضلال نہیں ہوا وہ کامل مؤمنین ہیں اس لئے الذین انعمت علیھم سے کامل مؤمنین مراد ہوں گے ③ یا اگر الذین انعمت سے مراد عام ہو یعنی سب نعمتیں مراد ہوں چاہے دنیاوی ہوں یا اخروی تو چونکہ کافر ومؤمن دونوں کو شامل ہے اس لئے غیر المغضوب علیھم میں غیر استثناء کے معنی میں لیا جائے گا استثناء کی وجہ سے غیر منصوب ہوگا اور یہ استثناء متصل ہوگا اور اگر الذین انعمت عام نہ ہو تو استثناء منقطع ہوگا اس صورت میں غیر کو استثناء کیلئے لینا ایک خلاف اصل کام ہے دوسرا استثناء منقطع خلاف اصل ہے دو خلاف اصل کاموں کا ارتکاب لازم آئے گا اس لئے استثناء متصل مانکر الذین انعمت کو عام مانا جائے۔

وَ الْغَضَبُ ثَوَرَانُ النَّفْسِ عِنْدَ اِرَادَةِ الْاِنْتِقَامِ فَاِذَا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اُرِيْدَ بِهِ الْمُنْتَهٰى

اور غضب نام ہے انتقام کے ارادے کے وقت خون دل کے جوش مارنے کا تو جب اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جائے تو اس سے

وَالْغَايَةُ عَلٰى مَا مَرَّ، وَعَلَيْهِمْ فِيْ مَحَلِّ الرَّفْعِ لِاَنَّهٗ نَائِبٌ مَنَابَ الْفَاعِلِ بِخِلَافِ الْاَوَّلِ

مراد انجام اور منتہی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، اور علیھم محل رفع میں ہے کیونکہ فاعل کا قائم مقام ہے بخلاف پہلے علیھم کے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں بیان فرمائیں۔

① غضب کس کو کہتے ہیں؟ فرمایا کہ غضب انتقام کے ارادے کے وقت خون دل کے جوش مارنے کو کہتے ہیں یہاں اصل عبارت ثوران نفس القلب ہے النفس کا الف لام مضاف الیہ محذوف کے عوض میں ہے اور نفس خون کے معنی میں ہے۔

سوال: جب غضب کا یہ معنی ہے تو اللہ تعالی کی طرف غضب کی نسبت اس معنی میں درست نہیں کیونکہ پھر اللہ تعالی کیلئے دل اور نفس ماننا ہوگا نیز خون دل کا جوش مارنا کسی سے پہنچنے والی اذیت سے متاثر ہو کر اس کے نتیجہ میں ہوتا ہے تو اللہ تعالی کا مغضوب علیہ کی حرکت سے متاثر ہونا لازم آتا ہے جس کو انفعال کہتے ہیں اور اللہ تعالی انفعال سے پاک ہے۔

جواب: جب غضب ذات خداوندی کی طرف منسوب ہوگا تو مراد خون دل کے جوش مارنے کا جو انجام ہوتا ہے یعنی سزا دینا وہ انجام مراد ہوگا تو غیر المغضوب علیھم کا معنی ہوا نہ ان لوگوں کا راستہ جن کو اللہ تعالی نے سزا دی جیسا کہ رحمت کے متعلق پہلے رحمن ورحیم میں بحث گذری کیونکہ غضب اور رحمت باہم مقابل ہیں تو جیسے وہاں انجام مراد ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی انجام مراد ہوگا۔

② دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ علیھم میں ھم ضمیر محلا مرفوع ہے کیونکہ المغضوب کیلئے نائب فاعل ہے علی تو محض صلہ کیلئے ہے جس طرح انعمت علیھم میں ھم ضمیر محلا منصوب ہے کیونکہ انعمت کا مفعول ہے اور علی محض صلہ کیلئے ہے۔

وَ لَا مَزِيْدَةٌ لِتَاكِيْدِ مَا فِيْ غَيْرَ مِنْ مَعْنَى النَّفْيِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ لَا الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا

اور لا زائد ہے جو غیر میں موجود معنی نفی کی تاکید کیلئے ہے گویا کہ فرمایا لا المغضوب علیھم و

الضَّالِّيْنَ وَ لِذٰلِكَ جَازَ اَنَا زَيْداً غَيْرُ ضَارِبٍ وَ اِنِ امْتَنَعَ اَنَا زَيْداً مِثْلُ ضَارِبٍ ،وَقُرِئَ
لا الضالين ، اسی لئے تو انا زیداً غیر ضارب جائز ہے اگرچہ انازیداًمثل ضارب ممنوع ہے ، اورغیرالضالین
غَيْرُ الضَّالِّيْنَ
بھی پڑھا گیا ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف ؒ نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے اشکال سے پہلے ذہن میں رکھیں کہ لفظ لا زائد آنے والے حروف میں سے ہے اوراس کے ذریعے اس اسم کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر معنیٰ نفی پائے جاتے ہوں دوسری بات یہ ذہن میں رکھیں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کا جمع ہونا اتصال کے ساتھ ہو یا تعاقب (آگے پیچھے فاصلہ) کے ساتھ ہو یا تباعد کے ساتھ ہو (ایک پہلے ہو دوسری اس کے کافی دیر کے بعد ہو) چنانچہ جاء نی زید وعمرو میں تینوں احتمال ہیں کہ دونوں کا آنا برابر اکٹھا ہوا ہو یا آگے پیچھے ایک ہی وقت میں آئے ہوں یا ایک دوسرے کے کافی دیر بعد آیا ہو اسی طرح جب نفی ہوگی تو بھی تینوں احتمال ہوں گے مثلاً ماجاء نی زید وعمرو تو مطلب ہوگا کہ نہ تو اکٹھے ساتھ ساتھ آئے ہیں نہ آگے پیچھے آئے ہیں نہ ایک پہلے اور دوسرا دیر بعد اس کے پیچھے آیا ہے لیکن چونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور مطلق جمع کا فرد کامل بیک وقت جمع ہونا ہے اس لئے وہم ہوسکتا تھا کہ شاید ماجاء نی زید وعمرو میں اسی کامل فرد کی نفی ہو اس لئے ہوسکتا ہے کہ ساتھ تو نہ آئے ہوں لیکن آگے پیچھے آئے ہوں یا ایک کے بعد دوسرا کافی دیر بعد آیا ہو اس لئے اس وہم کو دور کرنے کیلئے اہل کلام لا زائد لا کر اسی نفی کی تاکید کرتے ہیں جو ماجاء نی زید وعمرو سے سمجھ میں آرہی تھی تاکہ یہ وہم ختم ہوجائے تو ماجاء نی زید ولاعمرو بولتے ہیں۔

اب سمجھیں کہ سوال ہوا کہ لا زائدہ تو تب لایا جاتا ہے جب اس کا معطوف علیہ کلام منفی ہو جبکہ یہاں ولاالضالین کا ماقبل کلام منفی نہیں بلکہ مثبت ہے تو لا موجود ہے مگر اس کے لانے کا قاعدہ نہیں پایا جاتا تو یا قاعدہ غلط ہے یا کلام پاک کی عبارت غلط ہے اور یہ دونوں باتیں نہیں ہوسکتیں تو کیا حل ہے؟

مصنف ؒ نے **جواب** دیا کہ اس کا معطوف علیہ مثبت نہیں منفی ہے غیر المغضوب علیهم کا معنی ہے لا المغضوب علیهم کیونکہ لفظ غیر کے دو معنی ہوتے ہیں ایک نفی دوسرا مغایرت اگر یہاں بمعنی نفی ہو تو کلام منفی ہونے میں شک نہ رہا اور اگر مغایرت کے معنی میں ہو تو بدلالت مطابقی تو مغایرت کا معنی ہوگا لیکن اس میں نفی کا معنی بھی بدلالت التزامی موجود ہوگا اس طرح کہ منعم علیہم اور مغضوب علیہم میں مغایرت ہے مگر جب منعم علیہم کا راستہ مانگا اور وہ مغضوب علیہم کے راہ کے برخلاف ہے تو معنی ہوا کہ منعم علیہم کا راستہ چاہیئے نہ کہ ان کے مقابل مغضوب علیہم کا تو جب غیر میں معنیٰ نفی موجود ہوا تو کلام منفی ہوا اور لا تاکید کیلئے لانا صحیح ہوا۔

اس کے بعد مصنف ؒ نے لفظ غیر کے لا کے معنی میں ہونے کی نظیر پیش کی ہے کہ دیکھو انازیداً غیر ضارب پڑھنا جائز ہے کیونکہ غیر بمعنی لا ہے اور عبارت یوں ہوگی انا غیرُ ضاربِ زیداً اس میں زیداً ضارب کا مفعول بہ ہے لفظ غیر چونکہ لا کے معنی میں ہوگیا تو جس طرح انا زیداً لاضارب جائز ہے یہ بھی جائز ہوگا جبکہ اسی طرح کی مثال انازید اً مثل ضارب ناجائز ہے کیونکہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے مثل مضاف اور ضارب مضاف الیہ ہے اور زیداً ضارب کا معمول

ہے تو یہاں معمول کا اس چیز پر مقدم کرنا لازم آ رہا ہے جس پر خود عامل مقدم نہیں ہو سکتا تو جس طرح انا زیداً غیر ضارب میں غیر لا کے معنی میں ہوا اسی طرح غیر المغضوب علیھم غیر لا کے معنی میں ہے تو قاعدہ بھی درست ہے اور اس آیت پر منطبق بھی ہے

اخیر میں مصنف ﷫ نے فرمایا کہ ایک قرأت وغیر الضالین بھی ہے یہ قرأت شاذہ ہے۔

وَ الضَّلَالُ اَلْعُدُوْلُ عَنِ الطَّرِيْقِ السَّوِيِّ عَمَداً اَوْ خَطَأً وَلَهٗ عَرْضٌ عَرِيْضٌ وَالتَّفَاوُتُ بَيْنَ
اور ضلال سیدھے راستے سے پھرنے کو کہتے ہیں چاہے بالارادہ ہو یا غلطی سے ہو اور اس کی بہت لمبائی چوڑائی ہے اور اس کے ادنیٰ اور اونچے
اَدْنَاهُ وَاَقْصَاهُ كَثِيْرٌ
درجہ میں بہت سا فرق ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف ﷫ نے الضالین کے مصدر ضلال کی وضاحت کی ہے جو الضالین کی ہی وضاحت ہے، فرمایا کہ ضلال سیدھے راہ سے ہٹنے کو کہتے ہیں چاہے آدمی عمداً ہٹے یا خطأً ہٹے اور ضلالت کا میدان کافی وسیع ہے ضلالت اور گمراہی کا ادنیٰ درجہ اولیٰ کام کو چھوڑنا ہے اور اعلیٰ درجہ کفر و شرک ہے اس اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں ضلالت ادنیٰ درجے کے جتنا قریب ہوگی اتنی کم درجہ ہوگی اور جتنی اعلیٰ درجہ کے قریب ہوگی اتنی بڑی ہوگی۔

وَ قِيْلَ اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمُ اَلْيَهُوْدُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمِنْهُمْ مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ، وَ
اور یہ بھی کہا گیا کہ مغضوب علیہم یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی اور ان پر غضب نازل کیا، اور
الضَّالِّيْنَ اَلنَّصَارٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَاَضَلُّوْا كَثِيْراً، وَقَدْ رُوِيَ مَرْفُوْعاً وَ يَتَّجِهُ
ضالین نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہ گمراہ ہوگئے ان سے پہلے اور بہت سوں کو گمراہ کیا اور مرفوع طریقے سے بھی یہ مروی ہے، اور زیادہ
اَنْ يُّقَالَ اَلْمَغْضُوْبُ عَلَيْهِمُ اَلْعُصَاةُ وَالضَّالُّوْنَ اَلْجَاهِلُوْنَ بِاللّٰهِ لِاَنَّ الْمُنْعَمَ عَلَيْهِ مَنْ وُفِّقَ
راجح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ المغضوب علیہم نافرمان ہیں اور ضالین اللہ سے جاہل لوگ ہیں کیونکہ منعم علیہ وہ ہے جس کو توفیق مل گئی ہو
لِلْجَمْعِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ لِذَاتِهٖ وَالْخَيْرِ لِلْعَمَلِ بِهٖ فَكَانَ الْمُقَابِلُ لَهٗ مَنِ اخْتَلَّ اِحْدٰى قُوَّتَيْهِ
اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت اور خیر پر عمل کو جمع کرنے کی تو اس کا مقابل وہ ہوگا جس کی دو قوتوں یعنی قوۃ عاقلہ اور عملی قوت میں سے کسی میں خرابی ہو
اَلْعَاقِلَةِ وَالْعَامِلَةِ وَالْمُخِلُّ بِالْعَمَلِ فَاسِقٌ مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِي الْقَاتِلِ
اور جس کے عمل میں خرابی ہو وہ فاسق اور مغضوب علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عمداً قتل کرنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں اس پر اللہ
عَمَداً وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَالْمُخِلُّ بِالْعِلْمِ ضَالٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلَالُ
نے غضب نازل کیا اور جس میں علمی خرابیت ہو وہ (جاہل اور) ضال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے حق کے بعد سوائے گمراہی کے کیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مغضوب علیہم اور ضالین لوگوں کی مراد بیان فرمائی ہے مگر مراد بیان کرتے ہوئے "وقیل" فرمایا واو عطف تب لائی جاتی ہے جب اس سے پہلے معطوف علیہ ذکر کیا گیا ہو بظاہر یہاں معطوف علیہ ذکر ہونا

ظاہر نہیں ہوتا مگر حقیقت یہ ہے کہ مغضوب علیھم اور ضالین کی مراد کے بارے میں اس سے پہلے ایک قول ذکر ہو چکا ہے ہاں اس کا ذکر اشارۃً وضمناً ہوا ہے صراحۃً نہیں ہوا یہاں مصنف رحمہ اللہ نے واؤ عطف کے ذریعہ متنبہ کیا کہ ذرا غور کرو کہ اس سے پہلے ایک قول ذکر ہو چکا ہے اب وہ کونسا قول ہے؟ چونکہ پہلے منعم علیھم لوگوں کا ذکر تھا اور منعم علیھم کا مصداق مؤمنین تھے تو اس کے مقابل سے مراد کافر ہونا ظاہر ہے بس یہی پہلا قول ہے کہ مغضوب علیھم اور ضالین کافر ہیں اور کافروں کے مغضوب علیھم اور ضالین ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

اس عبارت میں مزید دو قول صراحۃً مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائے ہیں اول یہ کہ جمہور کے نزدیک مغضوب علیھم سے بالخصوص یہود اور ضالین سے بالخصوص نصاریٰ مراد ہیں دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود کے متعلق فرمایا من لعنه الله وغضب علیه، اور نصاریٰ سے متعلق فرمایا قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیراً و ضلوا عن سواء السبیل اور حدیث میں بھی نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مغضوب علیھم یہود ہیں اور ضالین نصاریٰ ہیں آپ ﷺ وادی قریٰ میں تھے کہ ایک آدمی نے پوچھا کہ مغضوب علیھم کون ہیں؟ فرمایا یہود عرض کیا ضالین کون ہیں؟ فرمایا نصاریٰ (تفسیر سمرقندی ۸۲/۱)

حضرت ابوذر اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہما نے بھی حضور ﷺ سے یہی روایت کیا ہے (تفسیر ابن کثیر ۲۹/۱، ۳۰) علامہ ابو اللیث سمرقندی رحمہ اللہ نے اس تفسیر پر مفسرین کا اجماع نقل کیا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے دوسرا قول جس کو ترجیح دی ہے یہ ذکر کیا کہ مغضوب علیھم سے مراد علم رکھتے ہوئے نافرمانی کرنے والے ہیں اور ضالین سے مراد اللہ تعالیٰ سے جاہل ہو کر نافرمانی کرنے والے ہیں دلیل یہ ہے کہ یہ منعم علیھم کے مقابلہ میں ذکر ہوئے ہیں اور منعم علیھم کا فرد کامل وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کئے ہوئے اور نیکی کی توفیق حاصل کئے ہوئے ہیں یعنی ان میں علم و عمل دونوں ہیں جن کے چار گروہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمائے ہیں انبیاء صدیقین شہداء صالحین تو ان کے مقابلہ میں جو دو گروہ ذکر ہوئے یہ وہ ہوں گے جن میں علم و عمل کی خرابی ہو اس لئے مغضوب علیھم سے وہ مراد ہیں جن میں علم تو ہے عمل نہیں ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عمداً کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنے والے سے متعلق فرمایا "ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جھنم خالداً فیھا و غضب الله علیه" اور ضالین وہ ہوں گے جن کے علم و عمل دونوں میں خرابی ہو چونکہ پہلی خرابی یہود میں غالب تھی اور دوسری خرابی نصاریٰ میں غالب تھی اس لئے یہود و نصاریٰ خصوصاً مراد لئے گئے ورنہ الفاظ عام ہیں خلاصہ یہ ہے کہ لوگ تین قسم کے ہیں اول وہ لوگ جو علم و عمل دونوں رکھتے ہیں یہ منعم علیھم ہیں دوم وہ جن کے پاس علم ہے مگر اپنے علم پر عمل نہیں کرتے یہ مغضوب علیھم ہیں سوم وہ جن کے پاس نہ علم ہے نہ عمل اپنی جہالت کی وجہ سے عمل نہیں کرتے یہ ضالین ہیں۔ جیسے مصنف قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے اسی طرح علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کیونکہ عام کفار کے متعلق بھی غضب و ضلالت کا ذکر قرآن مجید میں کئی مرتبہ ہوا ہے مثلاً " من شرح بالکفر صدراً فعلیھم غضب من الله " اور " ان الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله قد ضلوا ضلالاً بعیداً " کہ ان آیتوں میں کفار پر غضب نازل ہونا اور ان کی ضلالت ذکر ہوئی ہے۔

وَقُرِئَ وَلَا الضَّأْلِّيْنَ بِالْهَمْزَةِ عَلٰى لُغَةِ مَنْ جَدَّ فِي الْهَرْبِ مِنْ اِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ
ولا الضألین ہمزہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے ان کی لغت پر جو التقاء ساکنین سے بہت ہی بھاگتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے ایک قرأت ذکر فرمائی ہے اس کے ذکر سے پہلے سمجھیں کہ اجتماع ساکنین کی دو قسمیں ہیں اجتماع ساکنین علی حدہٖ اور علی غیر حدہٖ اجتماع ساکنین علیٰ حدہٖ یہ ہے کہ دو ساکنوں میں سے پہلا ساکن مدہ ہو اس کے بعد کا ساکن مدغم مشدد ہو جیسے دَآبَّۃ، جَانّ جمہور کے نزدیک اجتماع ساکنین علی حدہٖ تو درست ہے لیکن اجتماع ساکنین علی غیر حدہٖ جائز نہیں ہے لیکن کچھ حضرات کے نزدیک اجتماع ساکنین کسی حال میں جائز نہیں ہے چاہے علی حدہٖ ہو یا علیٰ غیر حدہٖ ہو۔ اب مصنف رحمہ اللہ کی بیان کی ہوئی قرأت سمجھیں فرماتے ہیں کہ جن کے نزدیک اجتماع ساکنین کسی حال میں جائز نہیں ہے اور وہ اجتماع ساکنین سے بھاگتے ہیں وہ حضرات "ولا الضالین" کو "ولا الضألین" پڑھتے ہیں کیونکہ الضالین پڑھنے کی صورت میں اجتماع ساکنین علی حدہٖ ہو رہا ہے تو وہ اس اجتماع ساکنین سے بھی بچنا چاہتے ہیں اور "ضَأْلِیْنَ" پڑھتے ہیں۔

آمِیْنَ: اِسْمُ الْفِعْلِ الَّذِیْ هُوَ اِسْتَجِبْ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمَا سَاَلْتُ رَسُوْلَ
آمین فعل استجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس ؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے
اللّٰهِ ﷺ عَنْ مَعْنَاهُ فَقَالَ اِفْعَلْ بُنِیَ عَلَی الْفَتْحِ كَاَیْنَ لِاِلْتِقَاءِ السَّاكِنَیْنِ وَجَاءَ مَدُّ اَلِفِهٖ
اس کا معنی پوچھا تو آپ ﷺ نے اس کا معنی بتایا اِفْعَلْ یہ اَیْنَ کی طرح مبنی بر فتح ہے کیونکہ اس میں التقاء ساکنین ہو جاتا ہے۔ اور اس میں مد پڑھنا
وَقَصْرُهَا، قَالَ: وَ یَرْحَمُ اللّٰهُ عَبْداً قَالَ اٰمِیْنَا، وَ قَالَ آخَرُ اَمِیْنُ فَزَادَ اللّٰهُ مَا بَیْنَنَا بُعْداً
اور قصر دونوں طرح آیا ہے جیسے شعر ہے ۔ ویرحم اللہ عبداً قال آمینا اور دوسرے شاعر نے کہا امین فزاد اللہ مابیننا بعدا

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے آمین کے متعلق گفتگو فرمائی ہے پہلی بات یہ فرمائی کہ آمین استجب فعل کا نام اور اس کے معنی پر دلالت کرتا ہے حضرت ابن عباس ؓ نے حضور ﷺ سے روایت کیا ہے کہ اس کا معنی رب افعل ہے یعنی افعل فعل الاستجابۃ (بسند فیہ الکلبی کذا فی التفسیر السمرقندی ۱/۸۴)

سوال: جب آمین افعل یا استجب کے معنی میں ہے تو یہ فعل ہوا کیونکہ فعل معنی دینے میں مستقل بالمفہوم اور مقترن باحد الازمنہ ہوتا ہے اور اس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے تو اس کو اسم فعل کیوں کہا گیا؟

جواب: مطلب یہ ہے کہ آمین کی وضع من حیث اللفظ افعل اور استجب پر دلالت کیلئے ہوئی ہے بایں حیثیت کہ استجب خود اپنے معنی پر دال ہے براہ راست معنی مقترن باحد الازمنہ پر دلالت کیلئے وضع نہیں ہوئی۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ جس طرح این مبنی بر فتح ہوتا ہے اسی طرح آمین مبنی بر فتح ہوتا ہے کیونکہ عرب التقاء ساکنین کو درست نہیں سمجھتے تو اگر مبنی بر سکون کرتے تو ایک یاء ساکن دوسرا نون ساکن ہوتا اختتام کلمہ پر اجتماع ساکنین ہوتا۔ یہاں یاد رہے کہ جب وقف کرتے ہوئے "آمینْ" پڑھتے ہیں تو بھی نون پر سکون ہونے کی وجہ سے یاء اور نون دو ساکن جمع ہو جاتے ہیں مگر سکون وقفی سے جو اجتماع ساکنین ہو وہ ناجائز نہیں بلکہ سکون بنائی سے اجتماع ساکنین ہو تو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے سکون بنائی سے بچتے ہیں اور مبنی بر فتح کرتے ہیں جس سے ممنوع اجتماع ساکنین نہیں ہوتا جائز اجتماع ساکنین رہتا ہے جس میں حرج نہیں ہے۔

تیسری بات یہ بیان فرمائی کہ آمین کے پڑھنے کے دونوں طریقے منقول ہیں مد کے ساتھ " آمین " اور بغیر مد کے فتحہ کے ساتھ

"اٰمِیْنَ" اس کی دلیل میں مصنف رحمہ اللہ نے اشعار پیش کئے جو کسی وضاحت کے محتاج نہیں ہیں پہلا شعر لیلیٰ کے محب مجنوں بن لوح کا ہے اور بعض نے کہا کہ عمرو بن ربیعہ کا ہے (حاشیہ تفسیر سمرقندی ۸۴/۱) پورا شعر اس طرح ہے ۔

یا رب لا تسلبنی حبها ابداً ۔۔۔ و یرحم اللّٰہ عبداً قال آمیناً

اے میرے رب! لیلیٰ کی محبت مجھ سے کبھی نہ چھین، اور جو بندہ میری دعا پر آمین کہے اللہ تعالیٰ اس پر رحم کرے۔

دوسرا شعر جبیر بن اضبط کا ہے جبیر نے فطحل نامی شخص سے اونٹ مانگا اس نے دینے سے انکار کر دیا جس پر اس نے یہ شعر کہا:

تباعد عنی فطحل اذ دعوتہٗ ۔۔۔ اٰمین فزاد اللّٰہ ما بیننا بعداً

فطحل نے مجھ سے دوری اختیار کی جب میں نے اس کو پکارا خدا ہمارے درمیان کی دوری بڑھا دے آمین (تفسیر ابو اللیث سمرقندی ۸۴/۱)

وَلَیْسَ مِنَ الْقُرْآنِ وِفَاقاً وَلٰکِنْ یُسَنُّ خَتْمُ السُّوْرَةِ بِهٖ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلَّمَنِیْ جِبْرَئِیْلُ

آمین بالاتفاق قرآن میں سے نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ سورہ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا سورہ فاتحہ کی قرأت کے ختم کے

اٰمِیْنَ عِنْدَ فَرَاغِیْ مِنْ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَقَالَ اِنَّهٗ کَالْخَتْمِ عَلَی الْکِتَابِ وَفِیْ مَعْنَاهُ قَوْلُ

وقت مجھے جبرئیل علیہ السلام نے آمین سکھائی اور فرمایا کہ آمین خط پر مہر کی طرح ہے ، اسی کے مفہوم میں

عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ اٰمِیْنُ خَاتَمُ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ خَتَمَ بِهٖ دُعَاءَ عَبْدِهٖ

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ آمین رب العالمین کی مہر ہے جس پر بندے کی دعاء ختم فرمائی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مسئلہ بیان فرمایا کہ علماء امت کا اتفاق ہے کہ آمین قرآن مجید کا حصہ نہیں ہے لیکن بہر حال سورہ فاتحہ کی تلاوت ختم کرتے ہوئے آمین کہنا سنت ہے کیونکہ حضور ﷺ کو جبرئیل علیہ السلام نے کہنے کی تعلیم فرمائی اور فرمایا یہ خط پر مہر لگانے کی طرح ہے جیسے مہر کے بعد خط کو کوئی خراب نہیں کر سکتا اسی طرح آمین کہنے سے سورہ فاتحہ میں مانگی ہوئی دعا ء رد ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے ، اسی مفہوم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فرمان نقل کیا۔

فائدہ: علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں حدیث روایت کی ہے کہ حضرت ابو میسرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے "ان جبرئیل اقرأ النبی ﷺ فاتحۃ الکتاب فلما قال ولا الضالین قال لہٗ قل آمین فقال آمین "(روح المعانی ۹۷/۱ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ و دلائل النبوۃ للبیہقی)

اور حضرت ابو زہیر نمیری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی گڑ گڑا کر دعا کر رہا تھا آپ ﷺ نے دیکھ کر فرمایا کہ اگر اس نے دعاء پر مہر لگائی تو قبولیت کو لازم کر لیا تو ایک آدمی نے عرض کیا کہ مہر کس چیز کے ساتھ لگائے ؟ فرمایا آمین کے ساتھ (مشکوۃ کتاب الصلوۃ باب القراۃ فی الصلوۃ رقم الحدیث ۸۴۶)

یَقُوْلُهُ الْاِمَامُ وَیَجْهَرُ بِهٖ فِی الْجَهْرِیَّةِ لِمَارُوِیَ عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهٗ ﷺ

امام آمین کہے اور جہری نماز میں جہر سے کہے کیونکہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب

كَانَ اِذَا قَرَءَ وَلَاالضَّالِّيْنَ قَالَ اٰمِيْنَ وَرَفَعَ بِهَا صَوْتَهٗ وَعَنْ اَبِىْ حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ لَايَقُوْلُهٗ

و لا الضالین پڑھتے توآمین فرماتے اور اس میں آواز اونچی کرتے اورامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ کہ امام آمین نہ کہے

وَالْمَشْهُوْرُعَنْهُ اَنَّهٗ يُخْفِيْهِ كَمَارَوَاهُ عَبْدُاللّٰهِ ابْنِ مُغَفَّلٍ وَاَنَسٍ ،وَالْمَامُوْمُ يُؤَمِّنُ مَعَهٗ لِقَوْلِهٖ

اوران سے مشہور یہ ہے کہ امام آہستہ کہے جیسا کہ اس کو حضرت عبداللہ بن مغفل اورانس رضی اللہ عنہما نے روایت کیا ہے اورمقتدی امام کے ساتھ آمین کہے

عَلَيْهِ السَّلَامِ اِذَاقَالَ الْاِمَامُ وَلَاالضَّالِّيْنَ قُوْلُوْااٰمِيْنَ فَاِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَقُوْلُ اٰمِيْنَ فَمَنْ وَافَقَ

کیونکہ آپ ﷺ کافرمان ہے کہ جب امام و لا الضالین کہے آمین کہو کیونکہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں توجس کی آمین فرشتوں کی

تَاْمِيْنُهٗ تَاْمِيْنَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَلَهٗ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ

آمین کے موافق ہوگئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جائیں گے۔

تشریح:اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آمین کے متعلق چند مسائل ذکرفرمائے پہلا یہ کہ امام نماز میں آمین کہے،اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے جوروایت نقل کی کہ امام آمین نہ کہے یہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت کی ہے (عمدۃ القاری ۶/۴۷)اور یہ غیر مشہورروایت ہے لیکن مشہوراوراصح روایت اورمذہب یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی امام آمین کہے اس لئے اصح قول کولیکر علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آمین قرآن میں سے نہیں ہے اوراس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ امام اورمقتدی اورمنفرد اورنماز سے باہر فاتحہ پڑھنے والے سب کیلئے آمین کہنا مسنون ہے (عمدۃ القاری ۶/۶۹ روح المعانی ۱/۹۷)

دوسرا مسئلہ یہ کہ بالاتفاق مقتدی بھی آمین کہے جس کا ثبوت مصنف رحمہ اللہ کی بیان کی ہوئی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے مقتدیوں کوآمین کہنے کی ترغیب بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ فرشتے بھی آمین کہتے ہیں توجس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے پچھلے گناہوں کی بخشش ہوجائے گی۔

تیسرا مسئلہ آمین کے جہرواخفاء کا بیان فرمایااس بارے میں امام ابوحنیفہ اور مالک رحمہما اللہ کے نزدیک اورامام شافعی رحمہ اللہ کے جدید قول میں آمین آہستہ کہناافضل ہے اورامام شافعی رحمہ اللہ کے قدیم قول میں اورامام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک جہراً کہناافضل ہے مصنف رحمہ اللہ نے ہرمسلک کی دلیلیں ذکرفرمائی ہیں کہ جہرافضل کہنے والوں کی دلیل حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ۔کان رسول اللہ ﷺ اذا قرأ ولاالضالین قال آمین ورفع بھاصوتہ (ابوداؤد) کہ رسول اللہ ﷺ جب ولاالضالین فرماتے تو آمین بلندآواز سے فرمایا کرتے تھے۔

لیکن احناف اس حدیث کاجواب یہ دیتے ہیں کہ اس بارے میں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث جہراًاورسراًدونوں طرح مروی ہے حضرت شعبہ سراًروایت کرتے ہیں (ترمذی)اورسفیان ثوری رحمہ اللہ جہراًروایت کرتے ہیں (ابوداؤدترمذی نسائی)اورشعبہ رحمہ اللہ کی روایت راجح ہے کیونکہ قرآن مجید کے موافق ہے اس لئے کہ آمین بالاتفاق دعاء ہے بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عطاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آمین دعاء ہے اور ادعوا ربکم تضرعاً و خفیۃً سے دعاء آہستہ افضل ہوناثابت ہے نیز جہرتعلیم پرمحمول

ہوسکتا ہے نیز جب حضرت وائل کی روایت میں تعارض آیا تو حضرت ابن مسعود وعلی رضی اللہ عنہما کا فرمان بسرّ کا مؤید ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن مغفل اور انس رضی اللہ عنہما سے بھی یہی نقل فرمایا، نیز جو حدیث مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی کہ فرشتے آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے اس حدیث کے مطابق فرشتے آمین کہتے ہیں اور ان کی آواز سنائی نہیں دیتی تو فرشتوں کی موافقت بھی بسرّا آمین کہنے میں ہے، مزید تفصیل مشکوۃ وغیرہ کتب حدیث کے درس میں آجاتی ہے۔

وَعَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لِاُبَیٍّ اَلَااُخْبِرُكَ بِسُوْرَةٍ لَمْ تَنْزِلْ
حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت اُبی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کیا میں تجھے ایسی سورت نہ بتاؤں کہ اس جیسی
فِی التَّوْرَاةِ وَالْاِنْجِیْلِ وَالْقُرْاٰنِ مِثْلُهَا قُلْتُ بَلٰی یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! قَالَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ
نہ تورات میں اتری نہ انجیل میں نہ قرآن مجید میں؟ میں نے (حضرت ابی رضی اللہ عنہ نے) عرض کیا ضرور بتائیں یارسول اللہ: فرمایا وہ سورہ فاتحہ ہے
اِنَّهَاالسَّبْعُ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنُ الْعَظِیْمُ الَّذِیْ اُوْتِیْتُهٗ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَیْنَانَحْنُ عِنْدَ رَسُوْلِ
وہ سبع مثانی ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے دیا گیا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے
اللّٰهِ ﷺ اِذَا اَتَاهُ مَلَكٌ فَقَالَ اَبْشِرْبِنُوْرَیْنِ اُوْتِیْتَهُمَالَمْ یُؤْتَهُمَانَبِیٌّ قَبْلَكَ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ
کہ ایک فرشتہ آیا اور عرض کیا آپ ﷺ کو دو نور عطا ہونے کی خوشخبری ہو جو آپ ﷺ کو ہی عطا ہوئے آپ ﷺ سے پہلے کسی نبی کو عطا نہیں ہوئے یعنی
وَخَوَاتِیْمُ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ حَرْفًامِنْهَااِلَّااُعْطِیْتَهٗ ،وَعَنْ حُذَیْفَةَ ابْنِ الْیَمَانِ اَنَّ النَّبِیَّ
سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کی آخری آیات آپ ﷺ ان کے جو حرف بھی پڑھیں گے (یعنی دعائیہ کلمات) آپ کو مانگا ہوا عطا کیا جائے گا اور حضرت حذیفہ
ﷺ قَالَ اِنَّ الْقَوْمَ یَبْعَثُ اللّٰهُ عَلَیْهِمُ الْعَذَابَ حَتْمًامَقْضِیًّافَیَقْرَأُ صَبِیٌّ مِنْ صِبْیَانِهِمْ فِی
رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ کسی قوم پر اللہ تعالیٰ یقینی فیصلے کے ساتھ عذاب بھیجنا چاہتے ہیں اور ان کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن مجید
الْكِتَابِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ فَیَسْمَعُهُ اللّٰهُ تَعَالٰی فَیَرْفَعُ عَنْهُمْ بِذٰلِكَ الْعَذَابَ
میں سے " الحمد للہ رب العالمین "پڑھتا ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ سنتے ہیں تو اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ چالیس سال تک عذاب
اَرْبَعِیْنَ سَنَةً
دور کردیتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورہ فاتحہ کے فضائل بیان فرمائے ہیں جو ترجمہ سے واضح ہیں۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ والی روایت ثابت نہیں ہے۔

الحمدللہ! ۱۴ المحرم الحرام سنہ ۱۴۳۱ھ کو سورہ فاتحہ تک تفسیر بیضاوی کا ترجمہ وتشریح کی کتابت مکمل ہوئی۔

☒ ☒ ☒ ☒

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رکوعاتہا ۴۰	سورۃ البقرۃ مدنیۃ	آیاتہا ۲۸۶
چالیس رکوع	یہ سورۃ البقرہ مدنی ہے	دوسو چھیاسی آیات

الٓمٓ :وَسَائِرُ الْاَلْفَاظِ الَّتِیْ یُتَهَجّٰأُ بِهَا اَسْمَاءٌ مُسَمَّیَاتُهَا الْحُرُوْفُ الَّتِیْ رُكِّبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ

الٓمٓ اور تمام الفاظ تہجی اسماء ہیں جن کے مسمیات وہ حروف ہیں جن سے کلمات مرکب کئے گئے

لِدُخُوْلِهَا فِیْ حَدِّ الْاِسْمِ وَ اِعْتِوَارِ مَا یَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِیْفِ وَ التَّنْكِیْرِ وَ الْجَمْعِ وَ التَّصْغِیْرِ

کیونکہ یہ اسم کی تعریف میں داخل ہیں اورجو اسم کے خواص ہیں یعنی تعریف وتنکیر اورجمع تصغیر وغیرہ سب اس کوعارض ہیں

وَ غَیْرِ ذَالِكَ عَلَیْهَا وَ بِهٖ صَرَّحَ الْخَلِیْلُ وَ اَبُوْ عَلِیٍّ

،اور اسی کی تصریح کی ہے امام خلیل اور ابوعلی نے ،

تشریح:اس عبارت کا مطلب سمجھنے کیلئے چند باتیں سمجھیں ① حروف کی دوقسمیں ہیں حروف مبانی اورحروف معانی حروف معانی وہ ہیں جواسم وفعل کے مقابلہ میں آتے ہیں اورحروف مبانی وہ جن کے ذریعہ کلمہ بنایا جاتا ہے جیسے زید کیلئے ز۔ی۔د ② حروف مبانی کے مستقل نام ہیں انہی اسماء کے ذریعہ ان کوتعبیر کیا جاتا ہے اس لئے ان اسماء کوالفاظ تہجی کہتے ہیں جیسے ضَرَبَ میں ض ر ب حروف مبانی ہیں ض کالفظ تہجی ضاد اور ر کاراء اور ب کاباء ہے ان میں سے حروف مبانی توبالاتفاق حروف ہیں لیکن ان کے الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے ، بعض کے نزدیک الفاظ تہجی بھی حروف ہیں اوربعض کے نزدیک اسماء ہیں مصنف رحمہ اللہ نے عبارت بالا میں ان کے اسماء ہونے کوترجیح دی ہے اوراس کی تین دلیلیں دی ہیں۔

① اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ معنی دینے میں مستقل ہوکسی اورکلمہ کے ملانے کامحتاج نہ ہواورتین میں سے کوئی زمانہ اس میں نہ پایاجائے اسم کی یہ تعریف ان پرصادق آتی ہے کیونکہ مثلاً جب ضاد بولا جائے توفوراض سمجھ میں آتا ہے اورکوئی زمانہ بھی اس کے مفہوم میں سمجھ میں نہیں آتا لہٰذا یہ اسم ہیں

② معرفہ نکرہ اورجمع اورتصغیروغیرہ آنا اسم کے خواص میں سے ہیں اوریہ خواص ان میں پائے جاتے ہیں مثلاً اَلِفٌ اور اَلْاَلِفُ اورمفرد الف اورجمع الفات اور تصغیر اُلَیف آتی ہے اورجس میں اسم کے خواص ہوں وہ اسم ہی ہوگا فعل وحرف نہیں ہوسکتا ورنہ اسم کے خواص اس کے خواص نہ رہیں گے

③ امام خلیل نحوی اورابوعلی قاری نحوی رحمہما اللہ نے ان کواسماء کہا ہے خلیل نے ایک مرتبہ دوران سبق طلباء سے پوچھا کہ ضرب کے حروف مبانی کاتلفظ کیسے کرتے ہو؟انہوں نے ضاد راء باء کہا فرمایا یہ تواسماء ہیں پھرخود تلفظ کیا ضَ رَ بَ ۔اورابوعلی سے منقول ہے کہ انہوں نے یٰسٓ کی یاء کواسم کہا تو ثابت ہوا کہ الف۔لام۔میم وغیرہ اسماء ہیں۔

وَ مَا رَوَى ابْنُ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهُ ﷺ قَالَ مَنْ قَرَأَ حَرْفاً مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ فَلَهٗ

اورحضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو نقل ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جس نے قرآن مجید کا ایک حرف پڑھا اس کیلئے

حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ اَمْثَالِهَا لَا اَقُوْلُ الٓمٓ حَرْفٌ بَلْ اَلِفٌ حَرْفٌ وَلَامٌ حَرْفٌ وَمِيْمٌ

ایک نیکی ہوگی اور ایک نیکی کا عوض دس نیکیوں کے برابر ثواب ہوگا میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک اور لام دوسرا اور میم تیسرا حرف ہے

حَرْفٌ فَالْمُرَادُ بِهٖ غَيْرُ الْمَعْنَى الَّذِىْ اُصْطُلِحَ عَلَيْهِ فَاِنَّ تَخْصِيْصَهٗ بِهٖ مُجَدَّدٌ بَلِ الْمُرَادُ

تو اس سے معنی اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ معنی اصطلاحی کے ساتھ اس کی تخصیص تو جدید اصطلاح ہے بلکہ معنی لغوی مراد ہے

اَلْمَعْنَى اللُّغَوِىُّ وَلَعَلَّهٗ سَمَّاهُ بِاسْمِ مَدْلُوْلِهٖ

اور ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے مدلول کے نام سے دال کا نام رکھ دیا ہو۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے **سوال:** یہ ہوا کہ آپ نے الف لام میم وغیرہ کا اسماء ہونا راجح ٹھہرایا حالانکہ متن میں ذکر کی ہوئی حدیث میں نبی کریم ﷺ نے الف اور لام اور میم کو حروف فرمایا ہے تو یہ حروف ہوئے نہ کہ اسماء۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں

① ہم نے جو الفاظ تہجی کو اسم کہا اس سے اسم اصطلاحی مراد ہے اور حرف ہونے کی جو نفی کی اس سے بھی حرف اصطلاحی مراد ہے اور نبی کریم ﷺ نے جو حرف فرمایا اس سے حرف لغوی مراد ہے اور حرف لغت میں بمعنی طرف کے ہے اور چونکہ اسماء اور افعال اور حروف سب طرف لسان سے ادا ہوتے ہیں اس لئے ان سب پر لغت میں حرف کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا اس اعتبار سے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ حضور ﷺ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی حرف مراد نہیں لغوی مراد ہے؟ تو بات یہ ہے کہ اصطلاح میں حرف کی جو تعریف ہے یہ اصطلاحات کے ایجاد کے بعد مقرر کی گئی اور یہ تقرر نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے بعد ہوا اس لئے آپ ﷺ کے فرمان میں حرف لغوی مراد ہے۔

② اگر نبی کریم ﷺ کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی مراد لے لیں تو ایسا ہوا کرتا ہے کہ دال اور مدلول میں سے مثلاً بطور مجاز مدلول کے نام پر دال کا نام رکھ دیتے ہیں یہاں دال الف ہے مدلول ا ہے اسی طرح لام دال مدلول ل میم دال مدلول م ہے تو آپ ﷺ نے دال کا نام رکھ دیا مدلول کے نام کے ساتھ تو یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے۔

وَ لَمَّا كَانَتْ مُسَمَّيَاتُهَا حُرُوْفاً وُحْدَاناً وَ هِيَ مُرَكَّبَةٌ صُدِّرَتْ بِهَا لِيَكُوْنَ تَادِيَتُهَا بِالْمُسَمّٰى

اور جب ان الفاظ تہجی کے مسمیات حروف مفردہ تھے جب کہ الفاظ تہجی مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کے شروع میں وہی حروف لائے گئے تاکہ ان کی

اَوَّلَ مَايَقْرَعُ السَّمْعَ ،وَاسْتُعِيْرَتِ الْهَمْزَةُ مَكَانَ الْاَلِفِ لِتَعَذُّرِ الْاِبْتِدَاءِ بِهَا،

مسمی کے ساتھ ادائیگی سب سے اول کان کھٹکائے ،اور ہمزہ کو الف کی جگہ عاریۃً لیا گیا کیونکہ الف سے ابتداء متعذر تھی۔

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب دیا گیا ہے **سوال**: یہ ہوا کہ الفاظ تہجی کے تلفظ اور کتابت کے وقت سب سے پہلے ان کے مسمی کو کیوں لایا جاتا ہے؟

جواب: دیا کہ مسمی حروف مفردہ تھے اور اسماء مرکب ہیں کہ ان کی تعداد تین تک بھی پہنچ جاتی ہے تو اس کا لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسمی کا ذکر آئے تاکہ سامع سنتے ہی سمجھ جائے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے

پھر سوال ہوا کہ پھر الف کی ادائیگی کے وقت شروع میں الف کے بجائے ہمزہ کیوں ہے؟

جواب: الف ساکن بے حرکت کو کہتے ہیں اور ہمزہ پر حرکت ہوتی ہے تو الف کی ادائیگی کے وقت شروع میں الف لانا ہی محذور تھا کہ شروع میں الف لانے سے ابتداء بالساکن ہوتی اور یہ محذور ہے اس لئے اس سے بچنے کیلئے الف کے شروع میں ہمزہ مفتوحہ لائے۔

وَهِيَ مَالَمْ تَلِهَا الْعَوَامِلُ مَوْقُوفَةٌ خَالِيَةٌ عَنِ الْإِعْرَابِ لِفَقْدِ مُوْجِبِهِ وَمُقْتَضِيهِ لٰكِنَّهَا قَابِلَةٌ
اور ان الفاظ تہجی پر جب عوامل داخل نہ ہوں وقف ہوگا اور اعراب سے خالی ہوں گے کیونکہ اعراب کا مقتضی موجود نہیں ہے لیکن اعراب کو قبول کرنے والے
إِيَّاهُ مُعَرَّضَةٌ لَهُ إِذْلَمْ تَنَاسَبْ مَبْنِيَّ الْأَصْلِ وَلِذَالِكَ قِيلَ صٓ وَقٓ مَجْمُوعًا فِيهِمَا بَيْنَ
ہیں اور اعراب ان پر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ مبنی الاصل سے مناسبت نہیں رکھتے اسی لئے تو اجتماع ساکنین کے ہوتے کہا گیا صٓ قٓ
السَّاكِنَيْنِ وَلَمْ يُعَامَلْ مُعَامَلَةَ أَيْنَ
اور ان سے اَیْنَ والا معاملہ نہیں کیا گیا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے نحوی بحث فرمائی ہے اس کو سمجھنے کیلئے چند باتیں ذہن میں رکھیں ① معرب اور مبنی کی تعریف میں جمہور اور ابن حاجب کا اختلاف ہے ابن حاجب کے نزدیک مبنی وہ ہے جو مبنی الاصل کے ساتھ مناسب رکھتا ہو یا غیر مرکب مع العامل ہو جمہور کے نزدیک جو صرف مبنی الاصل سے مناسبت رکھتا ہو اور معرب ابن حاجب کے نزدیک وہ مرکب مع العامل جو مبنی الاصل کے مشابہ نہ ہو جمہور کے نزدیک صرف وہ جو مبنی الاصل سے مشابہ نہ ہو تو فرق یہ ہوا کہ مبنی ہونے کیلئے جمہور کے ہاں صرف مبنی الاصل کے ساتھ مناسبت معتبر ہے اور ابن حاجب کے ساتھ مبنی الاصل کے ہاں مشابہت کے علاوہ مرکب مع العامل ہونا بھی ضروری ہے۔

② اعراب کے دو معنی ہیں معرب ہونا یعنی ایسا اسم ہونا کہ عوامل مختلف ہونے سے آخر کا اعراب مختلف ہو۔ اور دوسرا معنی حرکت اعرابیہ آنا۔

③ ابن حاجب رحمہ اللہ کے نزدیک معرب میں بالفعل اعرابی حرکت ہو جمہور کے نزدیک بالقوۃ ہونا کافی ہے۔

④ سکون کی دو قسمیں ہیں ① سکون وقفی یہ معرب میں ہوتا ہے اس سکون کی وجہ سے اجتماع ساکنین ہو تو حرج نہیں ② سکون بنائی یہ مبنی میں ہوتا ہے اس سکون کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں اسلئے اگر ہو جائے تو دوسرے حرف کو فتحہ دیتے ہیں۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی عبارت کا مطلب سمجھیں کہ الفاظ تہجی کی دو حالتیں ہیں عامل داخل ہونے کی حالت اور عامل نہ ہونے کی

حالت، جب عامل داخل ہو تو بالاتفاق الفاظ تہجی معرب ہیں جیسے ھٰذا اَلِفٌ . کتبتُ الفاً . تُبْدَلتِ الواوُ بالالفِ ، اور عامل سے خالی ہوں تو ابن حاجب رحمہ اللہ کے نزدیک معرب نہ ہوں گے مبنی ہوں گے کیونکہ عامل کے ساتھ مرکب ہونا نہ پایا گیا اس لئے ان کے نزدیک اس حال میں اجتماع ساکنین ہو تو اس سے بچنا لازمی ہوگا اور آخر کو فتحہ دیں گے جمہور کے نزدیک معرب ہوں گے اور ان پر سکون وقفی ہوگا فتحہ کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ ممنوع اجتماع ساکنین موجود نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ بالفعل ان پر اعراب نہیں ہے بالقوۃ ان پر اعراب ہے اور یہ معرب ہیں اس لئے ان میں سکون وقفی کی وجہ سے اجتماع ساکنین ہونے دیں گے اور اَیْنَ کی طرح اجتماع ساکنین کے وقت آخر کو حرکت دینے کی ضرورت نہ ہوگی جیسا کہ حٓ. اور قٓ پڑھتے ہیں کہ آخر میں دو ساکن جمع ہیں اس کے باوجود اس طرح پڑھنا درست ہے جس سے ان کا معرب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ثُمَّ اِنَّ مُسَمَّيَاتِهَا لَمَّا كَانَتْ عُنْصُرَ الْكَلَامِ وَ بَسَائِطَهُ الَّتِيْ تُرُكِّبَ مِنْهَا افْتُتِحَتِ السُّوَرُ
پھر ان الفاظ تہجی کے مسمیات جو ہیں وہ چونکہ کلام کا عنصر (مادہ) اور حروف مفردہ ہیں جن سے کلام مرکب ہوئی سورتیں شروع کی گئیں ان کے ایک طائفہ
بِطَائِفَةٍ مِنْهَا اِيْقَاظاً لِمَا تُحُدِّيَ بِالْقُرْاٰنِ وَ تَنْبِيهاً عَلٰى اِنَّ الْمَتْلُوَّ عَلَيْهِمْ كَلَامٌ مَنْظُوْمٌ
ان لوگوں کو بیدار کرنے کیلئے جن کو قرآن مجید کے ذریعہ چیلنج کیا گیا اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ جو کلام ان پر پڑھا جا رہا ہے انہی حروف سے
مِمَّا يَنْظِمُوْنَ مِنْهُ كَلَامَهُمْ فَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمَا عَجَزُوْا عَنْ اٰخِرِهِمْ مَعَ
پرو دیا گیا جن سے وہ لوگ اپنی کلام پروتے ہیں تو اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو وہ لوگ سب کے سب باوجود ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کے
تَظَاهُرِهِمْ وَقُوَّةِ فَصَاحَتِهِمْ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمَا يُدَانِيْهِ ،
اور باوجود قوت فصاحت کے اس کے مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورتوں کے شروع میں الفاظ تہجی لانے کی وجہ اور فائدہ بیان فرمایا، دو وجہیں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیں:

① الفاظ تہجی کلام کا مادہ ہیں اور وہ مفرد حروف ہیں جن سے کلام بنتا ہے ان کو شروع میں لانے سے مقصود ایقاظ وتنبیہ ہے مخاطبین کو یعنی ان کو خواب غفلت سے بیدار کرنا مقصود ہے کہ ذرا سوچو سمجھو کہ جو کلام تمہارے سامنے پڑھا جا رہا ہے انہی حروف سے مرکب ہے جن سے تمہارا کلام مرکب ہے تو اگر یہ نبی کریم ﷺ کا گھڑا ہوا ہے اور کلام اللہ نہیں ہے تو تمہاری کلام جیسا کلام ہونے کی وجہ سے تمہیں اس کا مثل لانے کی قدرت ہونی چاہئے اس لئے لاؤ اس کا مثل مگر جب تم ایک دوسرے کی معاونت سے بھی باوجود قوت فصاحت کے اس کے مثل لانے سے عاجز ہو تو تسلیم کرو کہ یہ کلام اللہ ہے اور جب کلامُ اللہ ہونا ثابت تو وحی ہوا اور وحی نبی پر اترتی ہے تو قرآن پر اور لانے والے کو نبی، رسول مان کر اس پر ایمان لاؤ۔

سوال : الفاظ تہجی تو اپنے مسمیات پر دلالت کرتے ہیں ایقاظ پر ان کی دلالت کیسے ہے؟

جواب: دلالت وضعی ان کی مسمیات پر ہے لیکن ایقاظ وتنبیہ پر ان کی دلالت عقلی ہے اور ایک دال کی دلالت کئی چیزوں پر کئی جہتوں سے ہوا کرتی ہے جیسے دیوار کے پیچھے گانے کی آواز گانے والے پر اور لعو ولعب ہونے پر اور آلات غنا اور لوگوں کے مجمع وغیرہ

کئی چیزوں پر دلالت کرتی ہے۔

وَ لِيَكُوْنَ اَوَّلُ مَايَقْرَعُ الْاَسْمَاعَ مُسْتَقِلاًبِنَوْعٍ مِنَ الْاِعْجَازِفَاِنَّ النُّطْقَ بِاَسْمَاءِ الْحُرُوْفِ
اور تاکہ سب سے پہلے جو کانوں سے ٹکرائے وہ ایک قسم کے اعجاز میں مستقل ہو کیونکہ اسماء حروف کو بولنا اس کے ساتھ مختص ہے
مُخْتَصٌّ بِمَنْ خَطَّ وَدَرَسَ فَاَمَّامِنَ الْاُمِّيِّ الَّذِيْ لَمْ يُخَالِطِ الْكُتَّابَ فَمُسْتَغْرَبٌ مُسْتَبْعَدٌ
جس نے لکھا پڑھا ہو لیکن جو امی ہو جو کاتبوں سے نہیں ملا اس سے ان الفاظ کا بولنا لکھائی تلاوت کی طرح نادر بعید
خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَالْكِتَابَةِ وَالتِّلَاوَةِ سِيَّمَاوَقَدْرَاعٰى فِيْ ذَالِكَ مَايُعْجِزُعَنْهُ الْاَدِيْبُ الْاَرِيْبُ
اور خلاف عادت ہے۔ بالخصوص جب کہ اس امی نے ایسی چیز کی بھی رعایت کی ہے جس کی رعایت کرنے سے فن میں ماہر ادیب
الْفَائِقُ فِيْ فَنِّهٖ
اریب بھی عاجز ہیں۔

تشریح: ② اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان حروف کے شروع سورتوں میں آنے کی دوسری وجہ بیان فرمائی کہ ان الفاظ تہجی کو شروع سورتوں میں لانے سے غرض یہ ہے کہ تا کہ پہلا کلمہ جو سامع کے کان میں پڑے اس میں اعجاز کی مستقل نوعیت ہو یعنی اعجاز پر دلالت کرنے میں صاف ہو سامع سنتے ہی اعجاز سمجھے وہ اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امی ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی کاتب کے پاس نہیں بیٹھے نہ لکھنا پڑھنا سیکھا نہ کسی پڑھے لکھے سے سنا اور جس نے حروف تہجی نہ پڑھے ہوں نہ پڑھنے والے سے سنے ہوں اس سے حروف تہجی کا صحیح تلفظ بعید ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ تہجی کو ادا کرنا اور جو کتاب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اس میں ان حروف کا ہونا باعث تعجب اور حیران کن ہے اور وہ بھی اس طرح کی کتاب اور مضامین جس میں ایسی خاص طرز سے ان حروف کو لایا گیا جس طرز سے فن کا ماہر بھی نہیں لا سکتا (اس طرز کا ذکر اگلی عبارت میں ہے) جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ایسا کلام جب امی خود نہ بنا سکتا ہے نہ پڑھ سکتا ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے سکھائے اور پڑھائے ہوئے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

وَ هُوَ اَنَّهٗ اُوْرِدَ فِيْ هٰذِهِ الْفَوَاتِحِ اَرْبَعَةَ عَشَرَ اِسْماً هِيَ نِصْفُ اَسَامِيْ حُرُوْفِ الْمُعْجَمِ
اور وہ طرز یہ ہے کہ شروع سورتوں میں چودہ اسماء تہجی ذکر ہوئے جو اگر الف کو ان میں شمار نہ کیا جائے
اِنْ لَمْ تُعَدَّ فِيْهَا الْاَلِفُ حَرْفاً بِرَاْسِهَا فِيْ تِسْعٍ وَعِشْرِيْنَ سُوْرَةً بِعَدَدِهَا اِذَا عُدَّ فِيْهَا الْاَلِفُ
تو انتیس سورتوں میں کل حروف معجم کا نصف ہیں اور اگر الف شمار کیا جائے تو ان کی مجموعی تعداد کے اعتبار سے نصف ہیں اس شان سے کہ حروف کی اقسام
مُشْتَمِلَةً عَلٰى اَنْصَافِ اَنْوَاعِهَا
میں سے آدھی آدھی آگئیں ہیں۔

تشریح: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ حروف تہجی کی تعداد میں دو قول ہیں جمہور کے نزدیک انتیس ہیں الف بھی ان میں شامل ہے ابو العباس کے نزدیک اٹھائیس ہیں وہ الف کو حرف شمار نہیں کرتے۔ دوسری بات یہ کہ یہ الفاظ تہجی ۲۹ سورتوں میں آئے ہیں

۸ میں الٓمٓ ۵ میں الٓرٰ ایک میں یٰسٓ اور ایک میں کٓھٰیٰعٓصٓ اور ایک میں طٰہٰ اور دو میں طٰسٓمٓ اور ایک میں حٰمٓ عٓسٓقٓ ان حروف کا مجموعہ ۷۶ ہے لیکن مکررات کے حذف کے بعد کل ۱۴ باقی رہ جاتے ہیں تو انتیس سورتوں میں ۱۴ حروف آئے ہیں۔ نیز یہ بھی سمجھیں کہ نصف کی دو قسمیں ہیں (۱) نصف حقیقی جیسے چار کا نصف ۲ ہے اور نصف تقریبی یہ کہ نصف سے کچھ اوپر یا نیچے ہو جیسے ۷ کا آدھا ۳ یا ۴ نصف تقریبی ہے۔

تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ابوالعباس کا قول لیا جائے تو سورتوں کے شروع میں ۱۴ الفاظ تہجی نصف حقیقی ہوئے اور جمہور کا قول لیں تو ۱۴ نصف تقریبی ہوئے اور ۲۹ سورتوں کے شروع میں لانے میں حکمت یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک جو انتیس حروف ہیں یہ اس تعداد کے مطابق ہو جائے گا۔ اگلی عبارت میں یہ ذکر ہے کہ ان چودہ حروف کو لا کر حروف کی آدھی اقسام ذکر کردی گئی ہیں۔

فَذُكِرَ فِي مِنَ الْمَهْمُوْسَةِ وَهِيَ مَايُضَعِّفُ الْاِعْتِمَادَ عَلٰى مَخْرَجِهٖ وَ يَجْمَعُهَا سَتَشْحَثُكَ

تو مہموسہ میں سے آدھے حروف ذکر کئے گئے ہیں مہموسہ وہ حروف ہیں جن کا اپنے مخرج پر بھروسہ کمزور ہے کل (دس ہیں "س ت ش ح ث ک خ ص ف

خَصَفَهٗ نِصْفُهَا اَلْحَاءُ وَ الْهَاءُ وَ الصَّادُ وَ السِّيْنُ وَالْكَافُ وَ مِنَ الْبَوَاقِي الْمَجْهُوْرَةِ

ۃ" جن) کا مجموعہ ستشحثك خصفه ہے (یہ آدھے ذکر ہوئے) حا ھا صاد سین کاف۔ اور جو باقی مجہورہ ہیں (ل ن ی ق ط ع ا م ر)

نِصْفُهَا يَجْمَعُهٗ لَنْ يَقْطَعَ اَمْرٌ وَمِنَ الشَّدِيْدَةِ الثَّمَانِيَةِ اَلْمَجْمُوْعَةُ فِيْ اَجِدْتُ طَبَقَكَ اَرْبَعَةٌ

ان میں سے بھی آدھے لئے گئے جن کا مجموعہ لن يقطع امر ہے اور شدیدہ جو آٹھ ہیں جن کا مجموعہ اجد ت طبقك ہے ان میں سے چار لئے گئے

يَجْمَعُهَا اَقِطْكَ وَمِنَ الْبَوَاقِي الرِّخْوَةِ عَشَرَةٌ يَجْمَعُهَا حَمِسَ عَلٰى نَصْرِهٖ وَمِنَ الْمُطْبَقَةِ

جن کا مجموعہ اقطك ہے اور ان آٹھ کے سوا باقی جو رخوہ ہیں ان میں سے دس لئے گئے ہیں) جن کا مجموعہ حمس على نصره

الَّتِيْ هِيَ الصَّادُ وَالضَّادُ وَالطَّاءُ وَالظَّاءُ نِصْفُهَا وَمِنَ الْبَوَاقِي الْمُنْفَتِحَةِ نِصْفُهَا وَمِنَ الْقَلْقَلَةِ

ہے اور حروف مطبقہ یعنی ص ض ط ظ میں سے آدھے لئے گئے اور ان چار کے سوا باقی جو حروف منفتحہ ہیں ان میں سے آدھے لئے گئے اور حروف قلقلہ

وَهِيَ حُرُوْفٌ تَضْطَرِبُ عِنْدَ خُرُوْجِهَا وَيَجْمَعُهَا قَدْطُبِجَ نِصْفُهَا الْاَقَلُّ لِقِلَّتِهَا وَمِنَ اللِّيْنَتَيْنِ

جن کی ادائیگی کے وقت اضطراب (حرکت کرنا) پایا جاتا ہے جن کا مجموعہ قد طبج ہے ان میں سے نصف اقل لئے گئے اور نصف اقل اس لئے لئے گئے

اَلْيَاءُ لِاَنَّهَا اَقَلُّ ثِقْلًا وَمِنَ الْمُسْتَعْلِيَةِ وَهِيَ الَّتِيْ يَتَصَعَّدُ الصَّوْتُ بِهَا فِي الْحَنَكِ الْاَعْلٰى

کہ حروف قلقلہ تھوڑے سے ہیں اور حروف لین واؤ اور یاء میں سے ی کو لے لیا گیا کیونکہ واؤ کے مقابلہ میں یاء میں ثقل کم ہے

وَهِيَ سَبْعَةٌ اَلْقَافُ وَالصَّادُ وَالطَّاءُ وَالْخَاءُ وَالْغَيْنُ وَالضَّادُ وَالظَّاءُ نِصْفُهَا الْاَقَلُّ وَمِنَ

اور حروف مستعلیہ جن کی ادائیگی کے وقت آواز اوپر کے تالو میں گونجتی ہے جو سات ہیں ق ص ض ط ظ خ غ۔ ان میں سے نصف اقل کو لیا گیا، ان کے

الْبَوَاقِي الْمُنْخَفِضَةِ نِصْفُهَا

علاوہ باقی جو حروف منخفضہ ہیں ان کا نصف لیا گیا۔

تشریح :یضعف الاعتماد: مہموسہ کی ادیگی کے وقت سانس نہیں رکتی بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہتی ہے
ستشحثك خصفه : مجموعہ کا ترجمہ ہے عنقریب تجھ سے خصفہ الحاح وزاری کرے گی۔

البواقی المجهورة: الف شمار کریں تو مجہورہ ۱۹ ہیں ورنہ ۱۸ ہیں: ا، ب ، ج ، د ذ، ر ، ز ، ض، ط، ظ ع، غ ، ق ، ل ، م ، ن ، و ، ء ، ی .

البواقی الرخوة: ۲۱ حروف رخوہ ہیں: ا، ث ، ح، خ، ذ، ز، ز، س، ش، ص، ض، ظ، ع، غ ، ف ، ل ، م ، ن ، و ، ہ ، ء ، ی .

البواقی المنفتحة: منفتحہ ۲۵ حروف ہیں: ا، ب، ت، ث ، ج، ح، خ ، د، ر، ز، س، ش، ع، غ ، ف ، ق، ك، ل ، م ، ن ، و ، ہ ، ء ، ی .

البواقی المنخفضة: حروف منخفضہ ۲۲ ہیں: ا، ب، ت، ث، ج ، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف ، ك، ل ، م ، ن ، و ، ہ ، ء ، ی . ان میں سے آدھے لیے گئے ہیں یعنی ا، ر، س، ع، ف، ك، ل، م، ن، ہ ، ی

وَ مِنْ حُرُوْفِ الْبَدَلِ وَ هِیَ اَحَدَ عَشَرَ عَلٰی مَا ذَکَرَهُ سِیْبَوَیْهِ وَ اخْتَارَهُ اِبْنُ جِنِّیْ
اور حروف بدل میں سے جو سیبویہ کے بیان کے مطابق ۱۱ ہیں اور ابن جنی نے بھی اسی تعداد کو اختیار کیا
وَیَجْمَعُهَا اجد طویت منها اَلسِّتَّةُ الشَّائِعَةُ الَّتِیْ یَجْمَعُهَا اهطمین وَ قَدْ زَادَ بَعْضُهُمْ سَبْعَةً
جن کا مجموعہ اجد طویت منھا ہے ان مشہور چھ کو لیا گیا جن کا مجموعہ اھطمین ہے اور بعض علماء نے حروف بدل میں مزید سات حروف کا اضافہ کیا ہے
اُخرٰی وَهِیَ اللَّامُ فِیْ اُصَیْلَالٌ وَالصَّادُوَالزَّاءُ فِیْ صِرَاطٌ وَزِرَاطٌ وَالْفَاءُ فِیْ جَدْفٍ
یعنی اصیلال کی ل اور صراط اور زراط کا ص ز اور جدف کی ف
وَ الْعَیْنُ فِیْ اَعِنْ وَالثَّاءُ فِیْ ثُرُوْغِ الدَّلْوِوَالْبَاءُ فِیْ بِاسِمِكَ حَتّٰی صَارَتْ ثَمَانِیَةَ عَشَرَ
اعن کی ع ، ثروغ الد لو کی ث اور باسمك کی ب حروف بدل ہیں تو یہ ۱۸ حروف ہوجائیں گے
وَ قَدْ ذُکِرَ مِنْهَا تِسْعَةٌ اَلسِّتَّةُ الْمَذْکُوْرَةُ وَاللَّامُ وَالصَّادُوَالْعَیْنُ
جن میں سے ۹ حروف ذکر کیے گئے ہیں ۶ حروف تو اوپر ذکر کیے ہوئے ۱۱ میں سے اور مزید ل ص ع۔

تشریح :حروف بدل وہ حروف ہیں جو دوسرے حروف کی جگہ آتے ہیں، ان میں سے همزه واؤ کی جگہ، جیم یا کی جگہ اور دال تاء کی جگہ اور طا تا کی جگہ، واؤ یا کی یا واؤ کی، ت واؤ کی، م واؤ کی، ن لام کی، ب الف کی، الف واؤ اوریا کی جگہ آتا ہے جیسے (بالترتیب) وواصل کی جگہ اواصل ، فزت کی جگہ فزد ، اجتمعوا کی جگہ اجدمعوا ، احتبر کی جگہ اصطبر، لیقن کی جگہ موقن ، موقات کی جگہ میقات ، وضمة کی جگہ تخمة ، فوۃ کی جگہ خمّ ، لعل کی جگہ لعن، ارقت کی جگہ هرقت ، بیع کی جگہ باع ، قول کی جگہ قال ہے اور ان میں ایک حرف کی جگہ دوسرا آیا ہے۔

وَ مِمَّا يُدْغَمُ فِيْ مِثْلِهٖ وَلَايُدْغَمُ فِي الْمُقَارِبِ وَهِيَ خَمْسَةَ عَشَرَ اَلْهَمْزَةُ وَالْهَاءُ وَالْعَيْنُ وَ

اوران حروف (ادغام) میں سے جو اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں اوراپنے قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے جو کہ ۱۵ ہیں" همزه ، ه ، ع

الصَّادُ وَ الطَّاءُ وَالْمِيْمُ وَالْيَاءُ وَالْخَاءُ وَالْغَيْنُ وَ الضَّادُ وَ الظَّاءُ وَالشِّيْنُ وَالزَّاءُ وَالْفَاءُ

غ ، ص ، ض ، ط ، ظ ، م ، ی ، ش، ز ، ف و" ان حروف کا بھی نصف اقل ذکر ہوگئے

وَ الْوَاوُ نِصْفُهَا الْاَقَلُّ وَ مِمَّا يُدْغَمُ فِيْهِمَا وَ هِيَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ اَلْبَاقِيَةُ نِصْفُهَا الْاَكْثَرُ اَلْحَاءُ وَ

اوران حروف میں سے جو اپنے مثل اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ مذکورہ ۱۵ کے علاوہ باقی ۱۳ ہیں ان کا بھی نصف اکثر لیا گیا یعنی ح

الْقَافُ وَ الْكَافُ وَ الرَّاءُ وَ السِّيْنُ وَ اللَّامُ وَ النُّوْنُ لِمَا فِي الْاِدْغَامِ مِنَ الْخِفَّةِ وَالْفَصَاحَةِ

ق ک ر س ل ن کیونکہ ادغام میں خفت (ہلکاپن) اور فصاحت ہے

وَمِنَ الْاَرْبَعَةِ الَّتِيْ لَاتُدْغَمُ فِيْمَايُقَارِبُهَاوَيُدْغَمُ فِيْهَامُقَارِبُهَاوَهِيَ الْمِيْمُ وَالرَّاءُ وَالشِّيْنُ

اوروہ چارحروف جو اپنے قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے لیکن ان کاقریب المخرج ان میں مدغم ہوتا ہے یعنی م ر ش ف ان میں سے

وَالْفَاءُ نِصْفُهَا

بھی نصف لئے گئے۔(م،ر)

تشریح: ثلاثة عشر الباقية: وہ تیرہ یہ ہیں: ب، ت ، ث ، ج ، ح د، ذ ، س ، ق ، ك ، ل ، ن ، ه۔

وَ لَمَّا كَانَتِ الْحُرُوْفُ الذَّلْقِيَّةُ الَّتِيْ يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا بِذَلْقِ اللِّسَانِ وَ هِيَ سِتَّةٌ يَجْمَعُهَا رُبَّ

اور حروف ذلقیہ جن کی ادائگی میں نوک زبان کے ذریعے سہارالیاجاتا ہے جن کی تعداد ٦ ہے (ر ب م ن ف ل)جن کا مجموعہ رب

مُنَفِّلٍ وَالْحَلَقِيَّةُ الَّتِيْ هِيَ الْحَاءُ وَالْخَاءُ وَالْعَيْنُ وَالْغَيْنُ وَالْهَاءُ وَالْهَمْزَةُ كَثِيْرَةُ الْوُقُوْعِ

منفل ہے اور حروف حلقی یعنی ح خ ہ ، ع غ یہ حروف چونکہ کلام میں بکثرت استعمال ہوتے تھے اس لئے ان دونوں قسموں کے

فِي الْكَلَامِ ذُكِرَ ثُلُثَيْهَا.

حروف کی دوتہائی لے لئے گئے

تشریح: ذکر ثلثیها: یعنی ۸ لیے گئے ہیں: ر، م ، ن ، ل ، ح ، ه ، ع ، ا۔

وَ لَمَّا كَانَتْ اَبْنِيَةُ الْمَزِيْدِ لَا تَتَجَاوَزُ عَنِ السُّبَاعِيَّةِ ذُكِرَ مِنَ الزَّوَائِدِ الْعَشَرَةِ الَّتِيْ

اور چونکہ کلمہ زائدہ والے اوزان سات حرفی سے نہیں بڑھتے اس لئے جو دس حروف زائد ہیں جن کا مجموعہ

يَجْمَعُهَا اَلْيَوْمَ تَنْسَاهُ سَبْعَةُ اَحْرُفٍ مِنْهَاتَنْبِيْهاًعَلٰى ذَالِكَ

الیوم تنساہ ہے ان میں سے سات حروف لئے گئے تاکہ اس پر تنبیہ ہوجائے کہ زیادتی کئے ہوئے کلمہ کا وزن سات حرفی سے زائد نہیں ہوسکتا

تشریح: فائدہ: حروف زائدہ کے بارے میں حکایت ہے کہ ایک استاذ سے شاگرد نے حروف زائدہ پوچھے تو استاذ نے فرمایا "سالتمونیھا" (تم نے مجھ سے پوچھے ہوئے ہیں) اس نے عرض کیا کہ ہم نے تو آپ سے کبھی نہیں پوچھے، فرمایا" الیوم تنساہ " (آج بھی ان کو بھلادو گے) عرض کیا نہیں بھلائیں گے، فرمایا احمق دو دفعہ تو میں نے بتادیے ہیں، یعنی سالتمونیھا کہو یا الیوم تنساہ کہو یہ حروف زائدہ کا مجموعہ ہے، (شاگرد نے ان الفاظ کا لغوی معنی لیا اس لئے سمجھ نہ سکا)۔

اس ساری بحث کا خلاصہ واضح ہے کہ جتنی اقسام کے حروف عربی میں مستعمل ہیں ان سب اقسام کے کل حروف میں سے اکثر آدھے حروف مقطعات میں آگئے اور کچھ اقسام میں سے دو تہائی آئے ہیں اس ترتیب سے کلام کو جوڑنا امی شخص کا اپنا کام نہیں ہے بلکہ تم پڑھے لکھے اور فصیح وبلیغ عرب بھی اس چیز کی رعایت نہیں رکھ سکتے ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس میں ایسی رعایت کی گئی ہے اور یہ نبی کریم ﷺ کا اپنا کلام نہیں ہے ورنہ ایسی رعایت تم بھی کر سکتے، تو جب کلام اللہ ہونا ثابت ہوا اور اللہ تعالیٰ کا کلام نبی ورسول پر اترا کرتا ہے تو نبی کریم ﷺ کا نبی ورسول ہونا ثابت ہوا اس لئے آپ ﷺ پر ایمان لاؤ۔ (مزید تفصیل چونکہ ترجمہ میں ذکر کر دی گئی اس لئے دوبارہ تشریح کی ضرورت نہیں ہے)

وَ لَوْ اِسْتَقْرَيْتَ الْكَلِمَ وَ تَرَاكِيْبَهَا وَجَدْتَ الْحُرُوْفَ الْمَتْرُوْكَةَ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ
اگر تو کلمات عربی اور عربی کی تراکیب کی جستجو کرے گا تو جو حروف چھوڑے گئے ہیں ان کو ذکر کئے ہوئے حروف کے
مَكْثُوْرَةً بِالْمَذْكُوْرَةِ
مقابلہ میں تھوڑے پائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے **سوال:** یہ ہوا کہ آپ کی بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق حروف کی سب اقسام میں سے کچھ حروف چھوڑے گئے اور کچھ ذکر کئے گئے تو جن کو ذکر کیا گیا ان کے مقابلہ میں چھوڑے ہوئے حروف کو کیوں ذکر نہیں کیا گیا اور آپ کے بیان کئے ہوئے حروف ہی بالخصوص کیوں لئے گئے وجہ ترجیح کیا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کا **جواب** یہ دیا کہ مناسب یہی تھا کہ جو حروف کلام عرب میں بکثرت استعمال ہوتے ان کو لیا جاتا اور جن کا استعمال قلیل ہوتا ان کو چھوڑا جاتا تو چونکہ جو چھوڑے گئے وہ قلیل الاستعمال ہیں اور جو ذکر ہوئے وہ کثیر الاستعمال ہیں اسی وجہ سے ذکر کئے ہوئے حروف ہی ذکر ہوئے اور قلیل الاستعمال حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

ثُمَّ اِنَّهُ ذَكَرَهَا مُفْرَدَةً وَثُنَائِيَةً وَثُلَاثِيَةً وَرُبَاعِيَةً وَخُمَاسِيَةً اِيْذَانًا بِاَنَّ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ مُرَكَّبٌ
پھر اللہ تعالیٰ نے ان حروف کو مفرد کی صورت میں اور دو حرفی تین حرفی چار حرفی اور پانچ حرفی مرکب کی صورت میں ذکر کیا یہ بتانے کیلئے کہ جس کتاب کے
مِنْ كَلِمَاتِهِمُ الَّتِيْ اُصُوْلُهَا كَلِمَاتٌ مُفْرَدَةٌ وَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا اِلٰى خَمْسَةٍ
مقابلے کا چیلنج دیا جا رہا ہے وہ ایسے کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول مفرد ہوتے ہیں اور دو سے پانچ حروف تک سے مرکب ہوتے ہیں،

تشریح: پہلے یہ ذکر ہوا کہ مادہ کے اعتبار سے کلام اللہ کلام الناس جیسا ہے اب بتاتے ہیں کہ ہیئت ترکیبیہ اور صیغہ کے اعتبار سے بھی کلام اللہ کلام الناس کی طرح ہے اس کے باوجود تم اس کے مقابلے سے عاجز ہو، اگر یہ انسانی کلام ہوتا تو تم انسان بھی اس

کا مقابلہ کرتے اور مقابلہ سے عاجز نہ ہوتے تو اس کا کلام اللہ ہونا ثابت ہوا اور جس پر نازل ہوئی اس کا پیغمبر ہونا ثابت ہوا۔

ہیئت ترکیبیہ اور صیغہ کے اعتبار سے یہ کتاب کلام الناس جیسی اس طرح ہے کہ کلام الناس کے مرکبات ایک حرفی سے لیکر پانچ حرفی تک ہوتے ہیں ایک حرفی جیسے قِ ، دوحرفی جیسے قُل ، تین حرفی جیسے قال چارحرفی جیسے اکرم ، پانچ حرفی جیسے تدحرج وغیرہ اور سورتوں کے شروع والے حروف مقطعات بھی ایک سے لے کر پانچ عدد تک ہیں مزید مثالیں آگے آرہی ہیں۔

وَ ذُكِرَ ثَلاثُ مُفْرَدَاتٍ فِي ثَلاثِ سُوَرٍ لِأَنَّهَا تُوْجَدُ فِي الْأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ الْإِسْمِ وَالْفِعْلِ

اور تین مفردات (ق ص ن) تین سورتوں میں ذکر ہوئے کیونکہ مفرد کلمہ کی تینوں قسموں اسم وفعل

وَالْحَرْفِ وَ أَرْبَعُ ثُنَائِيَّاتٍ لِأَنَّهَا تَكُوْنُ فِي الْحَرْفِ بِلَاحَذْفٍ كَبَلْ وَفِي الْفِعْلِ بِحَذْفٍ

وحرف میں پایاجاتا ہے اور دوحرفی چار ذکر ہوئے کیونکہ دو حرفی حرف میں صرف ایک طریقے سے یعنی حذف کے بغیر پایا جاتا ہے

كَقُلْ وَفِي الْإِسْمِ بِغَيْرِ حَذْفٍ كَمَنْ وَبِهِ كَدَمٍ فِي تِسْعِ سُوَرٍ لِوُقُوْعِهِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ

جیسے بَلْ اور فعل میں صرف حذف کے طریقے سے آتا ہے جیسے قُل اور اسم میں دوطریقوں سے آتا ہے حذف کے بغیر جیسے مَن اور حذف کے ساتھ جیسے دم

الْأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ فَفِي الْأَسْمَاءِ إِذْ وَذُوْ وَمَنْ وَفِي الْأَفْعَالِ قُلْ وَبِعْ وَخَفْ

اور یہ دوحرفی نوسورتوں میں ذکر ہوئے اس لئے کہ کلمہ کی تینوں قسموں اسم وفعل وحرف میں تینوں طرح سے دوحرفی کلمے آئے ہیں اسم میں جیسے اِذْ ، ذُوْ ،

وَ فِي الْحُرُوْفِ أَنْ وَمِنْ وَمُذْ عَلَى لُغَةِ مَنْ جَرَّبِهَا

مَنْ ۔ فعل میں جیسے قُل ، بِع ، خَف ۔حرف میں جیسے اَنْ ، مِنْ ، اور مُذْ کو جو لوگ حرف جر مانتے ہیں ان کی لغت پر۔

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے کہ مفرد تین سورتوں میں آئے جس سے اشارہ ہے کہ اسم فعل حرف تینوں مفرد کی شکل میں آتے ہیں۔ اور دوحرفی چار کلمے آئے جس سے اشارہ ہے کہ دوحرفی اسم وفعل وحرف میں حذف وعدم حذف کے اعتبار سے چار صورتیں ہیں حرف دوحرفی صرف بغیر حذف کے آتا ہے فعل صرف حذف کے ساتھ آتا ہے اسم حذف اور بغیر حذف دونوں طرح دوحرفی آتا ہے۔ اور دوحرفی نوسورتوں میں آئے کیونکہ جب دوحرفی اسم وفعل وحرف تینوں میں آتے ہیں اور شروع کی تینوں حرکتوں فتحہ ضمہ کسرہ کے ساتھ آتے ہیں تو ۳×۳=۹ تو نوسورتوں میں لانے سے ۹ صورتوں میں دوحرفی کلمہ کے آنے کی طرف اشارہ ہے۔

وَ ثَلاثُ ثُلاثِيَّاتٍ لِمَجِيْئِهَا فِي الْأَقْسَامِ الثَّلاثَةِ فِي ثَلاثَ عَشَرَةَ سُوْرَةً تَنْبِيْهًا عَلَى إِنَّ

اور تین حرفی تین عدد ذکر ہوئے کیونکہ تین حرفی اسم وفعل وحرف تینوں میں آتے ہیں اور تین حرفی تیرہ سورتوں کے شروع میں آئے اس پر تنبیہ کرنے کیلئے

أُصُوْلَ الْأَبْنِيَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ ثَلاثَ عَشَرَةَ ، عَشَرَةٌ مِنْهَا الْأَسْمَاءُ وَثَلاثَةٌ لِلْأَفْعَالِ وَرُبَاعِيَّتَيْنِ

کہ مستعمل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں دس اسم کے اور تین فعل کے ہیں اور چارحرفی اور پانچ حرفی دودو ذکر کئے اس پر تنبیہ کیلئے کہ چار

وَخُمَاسِيَّتَيْنِ تَنْبِيْهًا عَلَى إِنَّ لِكُلٍّ مِنْهُمَا أَصْلًا كَجَعْفَرٍ وَسَفَرْجَلٍ وَمُلْحَقًا كَقَرْدَدٍ وَحَجَنْفَلٍ

اور پانچ حرفی یا اصل ہوتا ہے یا ملحق بالاصل اصل کی مثال جعفر اور سفرجل اور ملحق کی مثال قردد اور حجنفل

اور پانچ حرفی یا اصل ہوتا ہے یا ملحق بالاصل اصل کی مثال جعفر اور سفرجل اور ملحق کی مثال قردد اور حجنفل ۔

تشریح: اس عبارت کا مطلب بھی واضح ہے کہ تین حرفی تین عدد (آلمٓ ، آلرٓ طٰسٓمٓ) ذکر کرنے سے تین حرفی کلمہ کے اسم وفعل وحرف تینوں میں آنے کی طرف اشارہ ہے اور تین حرفی کو تیرہ سورتوں کے شروع میں لایا گیا اس سے اشارہ ہے کہ اسم وفعل کے کل تیرہ وزن ہیں دس اسم کے تین فعل کے ، اسم کے دس اس طرح کہ اسم کے فاء کلمہ میں تین حرکتیں آتی ہیں زبر زیر پیش ۔ اور عین کلمہ میں چار حرکتیں زبر زیر پیش اور سکون ، تین اور چار کو ضرب دینے سے ۳×۴=۱۲ ہوگا لیکن فاء کلمہ مکسور اور عین کلمہ مضموم ہونے کا وزن ثقیل ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ۱۰ وزن باقی بچے ، اور فعل کے تین وزن اس طرح ہیں کہ فاء تو مفتوح ہی رہے گا اور عین کلمہ پر تینوں حرکتیں آئیں گی (فَعَلَ فَعِلَ فَعُلَ) یہی تین وزن ہیں ۔

اور رباعی وخماسی کلمے دو دو لانے سے رباعی خماسی وزن کی دو صورتوں کی طرف اشارہ ہے کہ رباعی خماسی یا اصل ہوتا ہے یا ملحق ۔

اس سب سے ثابت ہوا کہ قرآن مجید کلام الناس کے مطابق ہے اور جب مطابق ہونے کے باوجود کفار مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس کا کلام اللہ ہونا اور جس پر اترا اس کا رسول اللہ ہونا ثابت ہوا ۔ لہٰذا ان کو ایمان لانا چاہیے ۔

وَ لَعَلَّهَا فُرِّقَتْ عَلَى السُّوَرِ وَ لَمْ تُعَدَّ بِأَجْمَعِهَا فِيْ أَوَّلِ الْقُرْانِ لِهٰذِهِ الْفَائِدَةِ مَعَ مَافِيْهِ مِنْ

اور شاید اسی فائدہ کیلئے ان کلمات کو سورتوں میں متفرق لایا گیا اور سب کے سب کو شروع قرآن میں اکٹھا نہ لایا گیا ، ساتھ ساتھ اس میں چیلنج کے تکرار

إِعَادَةِ التَّحَدِّيْ وَتَكْرِيْرِ التَّنْبِيْهِ وَالْمُبَالَغَةِ فِيْهِ

کا اور تنبیہ کے مکرر لانے اور اس میں مبالغہ کرنے کا فائدہ بھی ہے ۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے **سوال**: یہ ہوا کہ آپ نے اوپر تفصیل سے یہ نکتہ بیان کیا کہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں لایا گیا تا کہ امی کی طرف سے ان کا تکلم یہ اعجاز کی ایک مستقل صورت اختیار کر لے ، اس کی دو صورتیں بیان کیں اول محض الفاظ تہجی کا نطق کرنا دوم خاص رعایت رکھتے ہوئے ان کا تکلم ، پہلی صورت تو اعجاز کو ثابت کرتی ہے مگر دوسری صورت اعجاز ثابت کرنے کے مقصد کو پورا تب ثابت کرتی جب ان سب الفاظ تہجی کو قرآن مجید کے بالکل شروع میں اکٹھے لایا جاتا جبکہ متفرق سورتوں میں متفرق طور پر لایا گیا اور اس سے یہ مقصد پوری طرح حاصل نہیں ہوتا کیونکہ آپ کی بیان کی ہوئی رعایت سب کے مجموعہ میں تو ہے الگ الگ لائے ہوئے الفاظ تہجی میں نہیں ہے ؟

مصنف رحمہ اللہ نے **جواب** دیتے ہوئے کئی وجہیں ذکر کیں اول : وہی وجہ ہے جو ابھی اوپر " ثم انه ذکر ھامفردۃ وثنائية الخ " سے بیان ہوئی کیونکہ اس وجہ کا مدار مختلف سورتوں کے شروع میں علیحدہ علیحدہ ذکر کرنے پر ہے اگر اکٹھے ذکر ہوتے تو یہ نکتہ حاصل نہ ہوتا (اس وجہ کو دوبارہ اوپر ملاحظہ کر لیں) ۔

دوسری وجہ: اکٹھے ذکر نہ کرنے کی یہ ہے کہ الفاظ تہجی کے متعلق پہلے ذکر ہوا ہے کہ قرآن مجید میں شروع سورتوں میں لانے سے عرب کو مقابلہ کا چیلنج ہے تو اگر اکٹھے ذکر ہوتے تو بھی چیلنج کا مقصد حاصل ہوتا مگر صرف ایک دفعہ چیلنج ہوتا ، اور جب کئی سورتوں کے شروع میں یہ الفاظ تہجی لائے گئے تو چیلنج مکرر ہو گیا تا کہ کوئی عرب یہ نہ کہہ سکے کہ ہمیں ایک دفعہ چیلنج کر کے خاموشی اختیار کر لی گئی پھر چیلنج کرو تو ہم مقابلہ کریں گے تو چیلنج بار بار ہو گیا ۔

تیسری وجہ تنبیہ کا تکرار ہے کہ باوجود اس کہ ہمارا اور تمہارا کلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں مشترک ہے پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لا سکتے ہو تو اس کو کلام اللہ سمجھ کر ایمان لاؤ تو اس طرح تنبیہ بار بار ہو گئی اکٹھے ذکر کرنے میں تنبیہ کا تکرار حاصل نہ ہوتا چوتھی وجہ یہ ہے کہ اسی تنبیہ کے تکرار سے تنبیہ میں مبالغہ حاصل ہوا وہ اس طرح کہ مبالغہ نام ہے کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ ثابت ہونا، الگ الگ ذکر ہونے سے یہ مبالغہ حاصل ہوا اکٹھے ذکر ہونے سے حاصل نہ ہوتا۔

وَ الْمَعْنٰى اَنَّ هٰذَا الْمُتَحَدّٰى بِهٖ مُؤَلَّفٌ مِنْ جِنْسِ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ اَوِ الْمُؤَلَّفُ مِنْهَا كَذَا

اور معنی یہ ہے کہ یہ قرآن مجید جس کے ذریعہ چیلنج کیا جا رہا ہے انہی حروف کی جنس سے مرکب ہے یا ان حروف سے مرکب ہی متحدی بہ ہے

تشریح: یہ بات پہلے ذکر ہو گئی ہے کہ یہ الفاظ تہجی سکون وقفی کے ساتھ ساکن ہیں اور معرب ہیں فی الوقت اعراب نہیں ہے لیکن اعراب قبول کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ان کی اعرابی صورت بتائی ہے کہ ان کو عامل کے ساتھ مرکب کریں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ یہ مبتداء ہوں اور ان کی خبر محذوف ہو اس صورت میں تقدیر عبارت ہو گی الٓم متحدیٰ بہ، اور الٓم سے مراد المؤلف من ھذہ الحروف ہو گا یعنی المؤلف من ھذہ الحروف متحدیٰ بہ دوم یہ کہ یہ الفاظ تہجی مبتداء محذوف کی خبر ہو اس صورت میں عبارت ہو گی المتحدیٰ بہ الٓم یعنی المتحدی بہ المؤلف من جنس ھذہ الحروف۔

وَ قِيْلَ هِيَ اَسْمَاءُ السُّوَرِ وَعَلَيْهِ اِطْبَاقُ الْاَكْثَرِ سُمِّيَتْ بِهَا اِشْعَارًا بِاَنَّهَا كَلِمَاتٌ مَعْرُوْفَةُ التَّرْكِيْبِ فَلَوْلَمْ تَكُنْ وَحْيًا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ تَتَسَاقَطْ مَقْدُرَتُهُمْ دُوْنَ مُعَارَضَتِهَا

اور کہا گیا ہے کہ یہ اسماء تہجی سورتوں کے اسماء ہیں اکثر علماء کا اسی پر اتفاق ہے ان کے ساتھ سورتوں کا نام یہ خبر دینے کیلئے رکھا گیا کہ یہ سورتیں ایسے کلمات ہیں جن کی ترکیب جانی پہچانی ہے تو اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی نہ ہوتی تو اس کے مقابلہ سے لوگوں کے زور ختم نہ ہو جاتے۔

تشریح: اس عبارت میں "وقیل" کے شروع میں واؤ کے لانے سے اشارہ ہے کہ الفاظ تہجی کے متعلق ایک قول پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ دوسرا قول ہے تو پہلا قول یہ ذکر ہوا کہ یہ الفاظ تہجی اپنے مسمیات کے اسماء ہیں اور ان کو شروع سورتوں میں لانے سے اللہ تعالیٰ کی غرض اس سے غفلت برتنے والے مخالفین لوگوں کو (ایقاظ) بیدار کرنا اور تنبیہ مقصود ہے کہ ذرا سوچو اور سمجھو کہ یہ تمہاری کلام والے حروف سے مرکب اور ان حروف کی ادائیگی پڑھا لکھا کرتا ہے تو امی کی زبانی ادائیگی ہو رہی ہے جس نے کسی سے پڑھا لکھا نہیں نہ ان حروف کی ادائیگی کسی سے سنی جس سے اس کتاب کا کلام اللہ ہونا اور حضور ﷺ کا پیغمبر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اب اس عبارت سے الفاظ تہجی کے بارے میں دوسرا قول ذکر ہو رہا ہے کہ متکلمین کے اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی قرآن مجید کی جن سورتوں کے شروع میں آئے ان سورتوں کے اسماء ہیں اور سورتوں کے نام رکھنے کی غرض یہ ہے کہ مخاطبین کو تنبیہ ہو کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جو لوگوں کی کلام کے مرکبات میں استعمال ہوتے ہیں ایسا ہونے کے باوجود جو تم لوگ اس کی کسی سورت کے مقابلہ میں کوئی سورت نہیں بنا سکتے ہو اور عاجز ہو تو سمجھو کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے نہ کہ کسی بندے کا ورنہ تم بھی بنا سکتے کیونکہ یہ تمہاری کلام کے مادہ کلمات سے ہی تو مرکب ہے۔ یہ تنبیہ اس طریقے پر ہوتی ہے کہ سورتیں کل اور یہ اسماء ان کا جزء

ہیں اور جب کل کا اس کے کسی جزء سے نام رکھا جائے تو اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے

فائدہ نمبر ①: اجزاء دراصل کسی دوسری چیز کے نام ہوتے ہیں پھر ان کو کل کی طرف نقل کیا جاتا ہے یہاں بھی یہ الفاظ تہجی اپنے مسمیات کے نام ہیں پھر ان کو کل سورت کیلئے علَم ہونے کی طرف نقل کیا گیا ہے تو یہ اعلام منقولہ ہیں ان کا مسمی منقول منہ ہے اور سورت منقول الیہ ہے اور منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ضروری ہے اور یہاں مناسبت یہی ہے کہ اپنے مسمیات کے اسماء ہوتے ہوئے شروع سورتوں میں لانے میں نکتہ ایقاظ و تنبیہ تھا تو اسماء سور ہونے میں بھی فائدہ ایقاظ و تنبیہ ہے البتہ یہ فرق ہوگا کہ اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں ایقاظ و تنبیہ کا فائدہ بالذات و بالقصد (یعنی اولاً ہی) حاصل ہوتا ہے اور اسماء سور ہونے کی صورت میں اولاً و بالذات دلالت سورتوں کے اسماء ہونے پر ہوتی ہے ثانیاً دلالت ایقاظ و تنبیہ پر ہوتی ہے (گویا کہ اگر پوچھا جائے کہ مثلاً یہ الٓمٓ کیا ہے؟ **جواب**: ہوگا سورت کا نام ہے، پھر **سوال** ہوگا کہ اس کے ساتھ نام کیوں رکھا گیا؟ **جواب** ہوگا کہ ایقاظ و تنبیہ کیلئے)

فائدہ نمبر ②: یہ بھی متکلمین کا قول ہے اور آگے بھی متکلمین کے کئی قول ذکر ہوں گے، الفاظ تہجی کے متعلق جو پہلا قول گذرا یعنی یہ اپنے مسمیات کے اسماء ہیں وہ غیر متکلمین کا قول ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک باوجود متشابہات ہونے کے ان کی مراد معلوم ہے اور غیر متکلمین کے نزدیک ان کی مراد معلوم نہیں ہے

دلائل متکلمین:

① افلا یتدبرون القرآن میں ہمزہ استفہام انکاری ہے مقصود یہ ہے کہ لوگ قرآن مجید میں تدبر اور غور کریں اگر الفاظ تہجی جو قرآن مجید کا جزء ہیں معلوم المراد نہ ہوں تو ان میں تدبر کیسے کیا جائے گا؟ اور تدبر کا یہ حکم کم از کم الفاظ تہجی کے حق میں بیکار ہوگا اور اللہ تعالیٰ بیکار کے حکم سے پاک ہے معلوم ہوا کہ ان کی مراد معلوم ہے

② قرآن مجید کو نور و کتاب مبین فرمایا گیا اور یہ صفت تب درست ہوگی جب سارا قرآن مجید معلوم المراد ہو۔

③ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و مایعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم الایۃ جب الا اللہ پر وقف نہ ہو تو معنی ہوا کہ متشابہ کی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ معلوم المراد ہیں۔

④ ایک دلیل عقلی ہے جس کو قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے اگلی عبارت میں ذکر کیا ہے تفصیل وہاں ہوگی خلاصہ یہ ہے کہ اگر ان الفاظ کی مراد معلوم نہ ہو تو ان الفاظ سے عربوں کو کلام کرنا ایسے ہے جیسے عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں بات کرنا جس کو وہ جانتا نہیں ہے اور عقلمند شخص ایسا نہیں کرتا تو اللہ تعالیٰ غیر معلوم المراد الفاظ سے کس طرح کلام فرماتے؟ نیز غیر معلوم المراد ہوں تو عربوں کو مقابلے کیلئے چیلنج کرنے کی گنجائش نہیں رہتی لہٰذا معلوم المراد ہونا ثابت ہوا۔

دلائل غیر متکلمین:

① قرآن مجید میں متشابہات کے متعلق فرمایا ہے " ومایعلم تاویلہ الا اللہ ۰ والراسخون فی العلم یقولون آمنابہ۔ الا اللہ پر وقف ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرماتے ہیں کہ ان کی مراد صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور راسخین فی العلم بھی لاعلمی کا اظہار کرتے ہوئے یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ ہمارا اس پر ایمان ہے مزید کچھ بولنے کی جرأت نہیں کرتے معلوم ہوا کہ ان کی مراد اللہ تعالیٰ ہی

مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

② حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے خصوصاً حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کہ یہ اسماء تہجی راز ہیں اللہ تعالیٰ کے اور راز وہی ہوتا ہے جس کو راز والا ہی جانتا ہے دوسرا نہیں جانتا لہٰذا غیر معلوم المراد ہونا ثابت ہوا

③ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اقوال اور افعال، ان افعال میں سے کئی ایسے ہیں جن کی حکمت انسان کی سمجھ سے بالا ہے پھر بھی انسان ان کے مکلف ہیں، تو جب افعال میں دو قسمیں ہوئیں اقوال میں بھی دو قسمیں ہیں جیسے ان افعال کے مکلف بنانے میں کچھ حرج نہیں جن کی حکمت معلوم نہیں ہے ایسے ہی ان اقوال میں بھی کوئی حرج نہیں جن کا مفہوم معلوم نہیں ہے۔

الحاصل متکلمین معلوم المراد مانتے ہیں اور غیر متکلمین غیر معلوم المراد، اب جب متکلمین معلوم المراد مانتے ہیں تو ان اسماء تہجی کی مراد کیا ہے؟ اس بارے میں متکلمین کے کئی اقوال ہیں جن میں سے ایک قول مذکورہ بالا عبارت میں ذکر ہوا مزید آگے ذکر ہونے والے ہیں۔

وَ اسْتُدِلَّ عَلَيْهِ بِأَنَّهَا لَوْلَمْ تَكُنْ مُفْهَمَةً كَانَ الْخِطَابُ بِهَا كَالْخِطَابِ بِالْمُهْمَلِ وَالتَّكَلُّمِ

اور اس قول پر یہ دلیل دی گئی کہ اگر ان کا معنیٰ معلوم نہ ہو تو ان سے خطاب ایسے ہوگا جیسے مہمل کلمہ بول کر کلام کرنا اور جیسے عربی شخص کے ساتھ حبشی

بِالزِّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ وَ لَمْ يَكُنِ الْقُرْاٰنُ بِاَسْرِهٖ بَيَانًا وَّهُدًى وَلَمَا اَمْكَنَ التَّحَدِّيْ بِهٖ وَ اِنْ

زبان میں بات کرنا، اور پھر سارا قرآن مجید بیان اور ہدایت نہ ہوگا، اور پھر اس کے مقابلہ کا چیلنج ممکن نہ ہوگا، اور اگر معلوم المراد ہوں تو

كَانَتْ مُفْهَمَةً فَاِمَّا اَنْ يُّرَادَبِهَا السُّوَرُالَّتِيْ هِيَ مُسْتَهَلُّهَا عَلٰى اِنَّهَا اَلْقَابُهَا اَوْغَيْرُذَالِكَ

یا تو ان کی مراد ان سورتوں کے نام ہوں گے جن کے شروع میں یہ آئے اس بناء پر کہ یہ سورتوں کے القاب ہیں یا کچھ اور مراد ہے،

وَالثَّانِيْ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُمَاوُضِعَتْ لَهٗ فِيْ لُغَةِ الْعَرَبِ وَظَاهِرٌ اَنَّهَا لَيْسَ

اور دوسرا احتمال باطل ہے کیونکہ یا تو ان کی مراد وہ ہوگی جس کیلئے لغت عرب میں وضع ہوئے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ معنیٰ موضوع لہ نہیں، یا ایسا معنیٰ ہوگا جس

كَذَالِكَ اَوْغَيْرُهٗ وَهُوَبَاطِلٌ لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ اُنْزِلَ عَلٰى لُغَتِهِمْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ

کیلئے لغت عرب میں وضع نہیں ہوئے اور یہ باطل ہے کیونکہ قرآن مجید ان کی لغت پر اترا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں صاف عربی زبان میں ہے لہٰذا ان

فَلَايُحْمَلُ عَلٰى مَالَيْسَ فِيْ لُغَتِهِمْ

کو ایسے معنیٰ پر محمول نہیں کیا جا سکتا جو عربوں کی لغت میں نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اوپر ذکر کردہ دوسرے قول کے دلائل دیئے گئے ہیں کہ یہ اسماء سُوَر ہیں اور غیر معلوم المراد نہیں ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے معلوم المراد ہونے پر جو دلیلیں دیں وہ متکلمین کے دلائل میں ذکر ہو گئی ہیں اور ترجمہ سے واضح ہیں اور اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

اب دوسری بات کہ اسماء سُوَر ہونے کی کیا دلیل ہے؟ کہتے ہیں کہ یا ان سے سورتیں مراد ہوں گی یا غیر سور، غیر سور مراد نہیں لے

سکتے کیونکہ غیر سور مراد لینے کی صورت میں یا وہ معنی لو گے جو کلام عرب میں ان کے لیے وضع ہوئے یا کوئی اور معنی لو گے، اگر وہ معنی لو جو کلام عرب میں وضع نہیں ہوئے اور عجم میں وضع ہوئے تو یہ باطل ہے کیونکہ قرآن مجید عربی ہے تو اس کے عربی کلمات کے معنی غیر عربی کیسے لئے جا سکتے ہیں؟ اور اگر ایسا معنی لو جو عربی میں وضع ہے تو یہ اپنے مسمیات کے اسماء کیلئے وضع ہوئے، تو صرف ان کے مسمیات کے معنی میں لینے میں کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے چاہے ایقاظ وتنبیہ کا فائدہ ثانیاً مان لیں کیونکہ اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں ان کا مابعد سے کوئی ربط نہیں ہوگا تو جب یہ سب شقیں درست نہیں تو ان کا اسماء سُور ہونا ہی باقی رہا (یاد رہے کہ حضرات علماء اس دلیل کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ کے لفظ " وقد استدل " کے صیغہ مجہول سے بھی اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ان الفاظ تہجی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا راجح ہے جس کی کافی تفصیل پہلے قول کے تحت ذکر ہو چکی ہے)۔

لَا يُقَالُ لِمَ لَايَجُوْزُاَنْ تَكُوْنَ مَزِيْدَةً لِلتَّنْبِيْهِ وَالدَّلَالَةِ عَلٰى اِنْقِطَاعِ كَلَامٍ وَاسْتِئْنَافِ
یہ نہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں درست نہیں ہو سکتی کہ یہ الفاظ تہجی (شروع سورتوں میں) زائد ہوں ایک کلام کے ختم اور نئے کلام کے شروع ہونے پر تنبیہ
كَمَاقَالَهُ قُطْرُبُ
اور دلالت کرنے کیلئے جیسا کہ قطرب نے کہا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں " لایقال " سے الفاظ تہجی کے بارے میں پہلے دو قولوں کے علاوہ کئی اقوال ذکر فرمائے ہیں ان کا عنوان اعتراض کی صورت میں ذکر کیا ہے اعتراض کی صورت یہ بنے گی کہ قائل نے اوپر جو ذکر کیا کہ اگر یہ کسی معنی پر دلالت نہ کریں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی (یا مہمل کے ذریعہ گفتگو کی طرح ہوگا یا یہ کلام ایسا ہوگا جیسے عربی سے حبشی میں بات کرنا، اور چیلنج کرنا بھی درست نہ ہوگا) معترض کہتا ہے کہ یہ خرابیاں لازم نہیں آتیں اس طرح کہ اگرچہ عربی میں معنی کیلئے وضع نہیں ہیں مگر پھر بھی کسی تاویل میں لینے سے یہ خرابیاں لازم نہ ہوں گی عبارت بالا میں تاویل کے متعلق اقوال ذکر ہو رہے ہیں

پہلا قول: یہ ہے کہ امام قطرب جو امام سیبویہ کے شاگرد ہیں یہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں اس پر دلالت کیلئے ذکر کیا گیا کہ یہاں سے نئی کلام شروع ہو رہی ہے اور پہلی کلام ختم ہو گئی ہے اہل عرب جب طویل کلام لکھتے ہیں تو ہر جملہ جہاں ختم ہو اس پر مابعد وماقبل سے جدا ہونے کی علامت کے طور پر کچھ کلمات لکھ دیتے ہیں ایسے یہ الفاظ تہجی اسی غرض کیلئے لائے گئے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے لایقال سے اس قول کا جواب یہ دیا ہے کہ قطرب کا یہ کہنا کہ یہ الفاظ کلام اول کے اختتام اور کلام جدید کی ابتداء کیلئے ہیں تب درست ہے جب لغت عرب سے اس مقصد کیلئے استعمال ثابت ہو جبکہ لغت عرب سے اس کیلئے استعمال ثابت نہیں ہے اور قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے لہٰذا قطرب کی بات باطل ہے۔ رہی یہ بات کہ ان الفاظ سے کلام جدید شروع ہونا خود بخود سمجھ آتا ہے تو بات یہ ہے کہ یہ سمجھ آنا بدلالت التزامی ہے، اور جو معنی بدلالت التزامی سمجھ میں آئیں اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کا کوئی اور معنی نہیں ہے لہٰذا اسماء سور ہونے کا معنی دلالت مطابقی سے اور کلام جدید شروع ہونا دلالت التزامی سے سمجھ میں آکر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہیں۔

اَوْ اِشَارَةٌ اِلٰى كَلِمَاتٍ هِيَ مِنْهَا اُقْتُصِرَتْ عَلَيْهَا اِقْتِصَارَ الشَّاعِرِ فِيْ قَوْلِهٖ قُلْتُ لَهَا قِفِيْ
یا یہ الفاظ تہجی ایسے کلمات کی طرف اشارہ ہوتے ہیں جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں پھر (پورے کلمات نہ ذکر کرکے) ان الفاظ پر اس طرح اکتفاء
فَقَالَتْ لِيْ قَافْ ، كَمَارُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا اَنَّهٗ قَالَ اَلْاَلِفُ اٰلَاءُ اللّٰهِ
کرلیا گیا جیسے شاعر نے کلمہ کے ایک حرف (قاف) پر اکتفاء کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ فرمایا کہ الف سے مراد الآء اللہ (اللہ تعالیٰ
وَ اللَّامُ لُطْفُهٗ وَالْمِيْمُ مُلْكُهٗ وَعَنْهُ اَنَّ الرَّوَحٰمَ وَنٓ مَجْمُوْعُهَا الرَّحْمٰنُ وَعَنْهُ اَنَّ الٓمٓ
کی نعمتیں) لام سے مراد لطف اللہ (اللہ تعالیٰ کی مہربانی) میم سے مراد ملك اللہ (اللہ تعالیٰ کی بادشاہی) اور انہی سے روایت ہے کہ الر اور حم اور ن کا
مَعْنَاهُ اَنَا اللّٰهُ اَعْلَمُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ سَائِرُ الْفَوَاتِحِ وَعَنْهُ اَنَّ الْاَلِفَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ
مجموعہ الرحمن ہے اور انہی سے منقول ہے کہ الم کا معنی انا اللہ اعلم (میں اللہ زیادہ جانتا ہوں) اسی طرح سب فواتح کے بارے میں بات ہے،
اللَّامُ مِنْ جِبْرِيْلَ وَ الْمِيْمُ مِنْ مُحَمَّدٍ اَيِ الْقُرْاٰنُ مُنَزَّلٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى بِلِسَانِ
اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ بھی مروی ہے کہ الف سے مراد اللہ اور لام سے مراد جبرئیل اور میم سے مراد حضرت محمد ﷺ ہیں یعنی قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف
جِبْرَئِيْلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ
سے جبرئیل علیہ السلام کی زبانی نبی کریم ﷺ پر اترا۔

تشریح: اس عبارت سے دوسرا مذہب بیان کیا گیا ہے کہ اسماء تہجی میں سے ہر اسم کلمات مرکبہ میں سے کسی کلمہ کا مخفف ہے اور عرب کلمات مرکبہ کا مخفف استعمال کرتے ہیں جیسے اس شعر میں ہے ۔ قلت لها قفي فقالت لي قاف میں نے محبوبہ سے کہا ٹھہر۔ اس نے جواب میں کہا قاف یعنی کہا وقفتُ میں ٹھہر گئی، اور اس کی تائید مفسر قرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول مختلف اقوال سے ہوتی ہے ایک قول یہ ہے کہ الف سے الاء اللہ، لام سے لطف اللہ، میم سے ملك اللہ مراد ہے یعنی الٓمٓ اللہ تعالیٰ کی صفات افعالیہ کے کلمات سے مخفف ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ الٓر اور حٰمٓ اور نٓ ملا کر الرحمن مراد ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ بعض الفاظ سے اشارہ ذات کی طرف اور بعض سے صفات کی طرف ہو مثلاً الف انا کا ہو، لام اللہ کا میم اعلم کا ہو یعنی انا اللہ اعلم، اسی طرح کٓھٰیٰعٓصٓ کے معنی انا اللہ کاف وهاد و علیم و صادق ، چوتھا قول یہ کہ ان اسماء سے مختلف ذاتوں پر دلالت ہو جیسے الف سے اللہ تعالیٰ، لام سے جبرئیل علیہ السلام اور میم سے حضرت محمد ﷺ مراد ہوں مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے جبرئیل علیہ السلام کی زبانی نبی کریم ﷺ کی طرف وحی کیا، تو اس قول کے مطابق بھی اسماء تہجی اگر کسی خاص معنی پر دلالت نہ کریں تو بھی کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

اس قول کا جواب و لم تستعمل للاختصار سے مصنف رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ یہ بات بھی اگر قیاس سے کہو تو قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے اور اگر لغت عرب کے تتبع سے کہو تو حقیقت یہ ہے کہ لغت عرب میں کلمات طویلہ کے مخفف استعمال نہیں ہوتے، رہی جناب کی پیش کردہ دلیل تو ایک دلیل شاعر کا قول ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شعر شاذ ہے، دوسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے کئی قول ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی کلمہ کی تفسیر قطعی معنی کو کہتے ہیں اور ایسی تفسیر خاص کیلئے کوئی مخصص لفظاً و معناً ہونا ضروری ہے حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہما کے یہ اقوال بطور تفسیر نہیں ہیں کیونکہ یہاں کوئی تخصص نہیں ہے ان کا مقصود محض یہ سمجھانا ہے کہ ان یہ اسماء تہجی اللہ تعالی کے اسماء اور کلام کیلئے مادہ ترکیبیہ ہیں پھر اس کی مثالوں کے طور پر اسماء ذکر کئے کہ الف سے الاء اور لام سے لطف میم سے ملک سمجھ لیں ورنہ مثالیں یوں بھی بن سکتی ہیں کہ الف سے اللہ لام سے لعنت میم سے مکر کی مثال دے دیں، اور اس لئے بھی یہ بطور تفسیر نہیں ہے کہ ایک قول میں فرمایا الف سے الاء اللہ دوسرے میں فرمایا الف سے اللہ اور ایک قول میں فرمایا کہ الف سے انعام لے لیں، اور لام سے لطف اللہ یا لام سے جبرئیل، اور میم سے ملک اللہ یا میم سے اعلم یا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے لیں تو تعارض ہوا لہذا مقصود محض اچھی مثالیں دیکر سمجھانا ہے کہ یہ اسماء اللہ کا مادہ ہیں نہ یہ کہ تفسیر بیان فرمائی۔

اَوْ اِلٰی مُدَدِ اَقْوَامٍ وَّاٰجَالٍ بِحِسَابِ الْجُمَّلِ كَمَا قَالَهُ اَبُو الْعَالِيَةِ مُتَمَسِّكًا بِمَا رُوِیَ اَنَّهُ عَلَيْهِ

یا ان اسماء سے حساب جمل کے ذریعے اشارہ قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف ہو جیسا کہ امام ابوالعالیہ فرماتے ہیں اس روایت سے دلیل پکڑتے ہوئے

الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا اَتَاهُ الْيَهُوْدُ تَلٰی عَلَيْهِمْ الٓمّٓ اَلْبَقَرَةَ فَحَسَبُوْهُ وَقَالُوْا كَيْفَ نَدْخُلُ فِیْ

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب یہود آئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر سورہ بقرہ کی تلاوت کی، انہوں نے اس کا حساب کیا اور کہنے لگے ہم اس دین میں کیسے

دِيْنٍ مُدَّتُهٗ اِحْدٰی وَسَبْعُوْنَ سَنَةً فَتَبَسَّمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَقَالُوْا فَهَلْ غَيْرُهٗ فَقَالَ الٓمّٓصٓ وَ

داخل ہوں جس کی مدت ۷۱ سال ہے ؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیئے پھر انہوں نے کہا کیا کوئی اور آیت ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے الٓمّٓصٓ اور

الٓرٰ وَ الٓمّٓرٰ فَقَالُوْا خَلَطْتَّ عَلَيْنَا فَلَا نَدْرِیْ بِاَيِّهَا نَاْخُذُ فَاِنَّ تِلَاوَتَهٗ اِيَّاهَا بِهٰذَا التَّرْتِيْبِ عَلَيْهِمْ

الٓرٰ اور الٓمّٓرٰ پڑھی تو وہ کہنے لگے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر خلط ملط کر دیا معلوم نہیں ہم کس کو لیں ؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ترتیب سے ان پر تلاوت کرنا

وَ تَقْرِيْرُهُمْ عَلٰی اِسْتِنْبَاطِهِمْ دَلِيْلٌ عَلٰی ذٰالِكَ وَهٰذِهِ الدَّلَالَةُ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً لٰكِنَّهَا

اور ان کے استنباط پر خاموشی دلیل ہے مدتیں اور عمریں مراد ہونے کی، اور یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں ہے لیکن لوگوں میں حتی کہ عربوں

لِاِشْتِهَارِهَا فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ حَتّٰی الْعَرَبِ تُلْحِقُهَا بِالْمُعَرَّبَاتِ كَالْمِشْكَاةِ وَالسِّجِّيْلِ وَالْقِسْطَاسِ

تک میں مشہور ہونے کی وجہ معربات مثل مشکاۃ اور سجیل اور قسطاس وغیرہ کے ساتھ ملحق ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں تیسرا مذہب بیان ہوا ہے کہ اس مذہب کے مطابق بھی اسماء تہجی کسی معنی خاص پر دلالت نہ کریں تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی کہ ان اسماء تہجی سے اشارہ حساب جمل کے ذریعے قوموں کی مدتوں اور عمروں کی طرف ہوگا یہ امام ابوالعالیہ کا قول ہے اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہود کے آکر مکالمہ کا واقعہ ہے جو ترجمہ سے واضح ہے کہ یہود نے سورہ بقرہ کے الٓمّٓ کا حساب کیا تو (الف کا ایک لام کا ۳۰ میم کا ۴۰ ملکر) ۷۱ عدد بنا تو انہوں نے کہا کہ آپ کے دین کی عمر ۷۱ سال ہوئی تو اس دین کو کیسے قبول کریں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے الٓمّٓصٓ (۱+۳۰+۴۰+۹۰) پڑھا پھر الٓرٰ (۱+۳۰+۲۰۰) پھر الٓمّٓرٰ (۱+۳۰+۴۰+۲۰۰) پڑھا تو یہود نے حساب جمل کے مطابق حساب کر کے کہا اب ہم پر معاملہ خلط ملط ہو گیا کس کو لیں اور کس کو نہ لیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسکرانا اور خاموشی ان کی تائید ہے جس سے اسماء تہجی سے عمریں اور مدتیں مراد ہونا ظاہر ہوا اور حساب جمل سے اعداد نکالنا اگرچہ کلام عربی نہیں ہے لیکن عربوں تک میں یہ مشہور ہونے کی وجہ سے مشکاۃ (حبشی لفظ) اور سجیل (فارسی لفظ) اور قسطاس (رومی) وغیرہ جیسے غیر عربی معرب

کلمات کی طرح یہ بھی معربات کے قبیل سے ہوگا۔

فائدہ: حروف ابجد جس سے حساب جمل کیا جاتا ہے یہ ہیں ابجد (۱،۲،۳،۴) ہوز (۵،۶،۷) حطی (۸،۹،۱۰) کلمن (۲۰، ۳۰، ۴۰، ۵۰) سعفص (۶۰، ۷۰، ۸۰، ۹۰) قرشت (۱۰۰، ۲۰۰، ۳۰۰، ۴۰۰) ثخذ (۵۰۰، ۶۰۰، ۷۰۰) ضظغ (۸۰۰، ۹۰۰، ۱۰۰۰)

اس قول کا جواب مصنف رحمہ اللہ نے **لا بحساب الجمل** سے دیا ہے کہ ان الفاظ تہجی سے قوموں کی مدتیں اور عمریں مراد نہیں لی جاسکتیں اور حساب جمل سے جو لینے کی کوشش ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے بذریعہ حساب جمل عمریں اور مدتیں کلام عرب میں مراد نہیں لی جاتیں، یہ درست ہے کہ حساب جمل ان کے ہاں مشہور ہے مگر صرف شہرت ان کو معربات میں سے نہیں بناتی جب تک عام استعمال نہ ہو اور عام استعمال میں حساب جمل کے ذریعے اسماء تہجی سے عمریں اور مدتیں مراد نہیں ہوتیں۔

رہا یہود کے واقعہ سے استدلال تو اول تو صحیح سند سے ثابت نہیں دوم نبی کریم ﷺ کے مسکرانے سے استدلال نہیں ہوسکتا کیونکہ مسکرانا دو طرح ہوتا ہے ایک بطور تسلیم دوسرا بطور تعجب آپ ﷺ کا مسکرانا ان کے جہل پر تعجب کے طور پر تھا کہ عربی لفظ کو غیر عربی مراد پر کس طرح محمول کر رہے ہیں، رہا حضور ﷺ کا ایسی ترتیب سے پڑھنا کہ اعداد بڑھتے جائیں یہ خصم کو ڈھیلی رسی دینے کے قبیل سے ہے کہ اس کیساتھ ساتھ چلتے رہنا حتی کہ وہ آگے جاکر خود پھنس جائے جس کو مجارات خصم کہتے ہیں لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

اَوْ دَالَّةٍ عَلَى الْحُرُوْفِ الْمَبْسُوْطَةِ مُقْسَماً بِهَا لِشَرْفِهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا بَسَائِطُ اَسْمَاءِ اللّٰهِ
یا یہ اسماء تہجی حروف بسیطہ (مفردہ) پر دلالت کرتے ہیں جو مقسم بہ ہیں کیونکہ اس حیثیت سے شرافت والے ہیں کہ وہ اسماء الٰہی کے حروف مفردہ اور کلام الٰہی
تَعَالٰى وَمَادَّةُ خِطَابِهٖ هٰذَا
کا مادہ ہیں، اس کو ذہن میں رکھیں۔

تشریح: اس عبارت میں چوتھا قول ذکر ہوا کہ ان اسماء تہجی سے مراد ان کے حروف بسیطہ ہیں یعنی الف سے مراد لام سے ل اور میم سے م مراد ہے وغیرہ پھر امام مبرد فرماتے ہیں کہ یہ محض ایقاظ وتنبیہ کیلئے ہیں جیسا کہ پہلا قول ذکر ہوا، اور امام اخفش فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حروف بسیطہ پر دلالت کرتے ہیں اور یہ مقسم بہ بنکر ذکر ہوئے کیونکہ یہ شرف وفضیلت والے ہیں، اور ان کو فضیلت اس طرح حاصل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات پر دلالت کرنے والے کلمات انہی حروف سے مرکب ہوئے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی کتابیں قرآن مجید وغیرہ سب کے کلمات ان حروف سے مرکب ہیں اور اسماء وصفات الٰہی اور کتب الٰہی ذی شرف ہیں تو ان سے جڑ کر یہ بھی ذی شرف ہوگئے ہیں۔

اس قول کا جواب مصنف رحمہ اللہ نے وجعلها مقسماً بها سے دیا ہے کہ یہ درست ہے کہ ان کا مقسم بہ بنانا درست تو ہے لیکن مقسم بہ ماننے کی صورت میں تکلفات کرنے پڑیں گے مثلاً قسم کے موقع میں فعل قسم، حروف قسم اور جواب قسم ہوتا ہے تو یہاں بھی بغیر دلیل کے ماننے پڑیں گے جب کہ کئی موقعے ایسے ہیں کہ الفاظ تہجی کے بعد مذکور کلمات جواب قسم نہیں بن سکتے مثلاً الٓمٓ کے بعد ذالك الكتاب جواب قسم نہیں بنتا کیونکہ جواب قسم کے شروع میں لام تاکید یا انّ ہوتا ہے جو یہاں نہیں ہے تو نہ قسم پر کوئی دلیل ہے نہ

محذوفات قسم پر کوئی دلیل ہے لہٰذا یہ بھی خلاف اصل ہے۔

وَ اِنَّ الْقَوْلَ بِاَنَّهَا اَسْمَاءُ السُّوَرِ يُخْرِجُهَا اِلٰى مَالَيْسَ فِىْ لُغَةِ الْعَرَبِ لِاَنَّ التَّسْمِيَةَ بِثَلٰثَةِ

اور یہ کہنا کہ ان کے اسماء سور قرار دینے کا قول ان کو لغت عرب کے خلاف کی طرف نکالتا ہے کیونکہ تین یا زیادہ

اَسْمَاءٍ فَصَاعِداً مُسْتَنْكَرَةٌ عِنْدَهُمْ وَتُؤَدِّىْ اِلٰى اِتِّحَادِ الْاِسْمِ وَ الْمُسَمّٰى وَ تَسْتَدْعِىْ

اسماء سے مسمی کا نام رکھنا عرب کے ہاں برا ہے، اور یہ اسم و مسمی کے ایک ہونے کی طرف لے جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ اسم کی سے

تَاَخُّرَ الْجُزْءِ عَنِ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ يَتَاَخَّرُ مِنَ الْمُسَمّٰى بِالرُّتْبَةِ

رتبۃً مؤخر ہوتا ہے جزء کے کل سے مؤخر ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اسماء تہجی کو اسماء سور قرار دینے پر معترض کے تین اعتراض ذکر ہیں جن کے جواب آگے آئیں گے۔

① ان کو اسماء تہجی قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہ قاعدہ عرب کے خلاف ہے کہ عرب زیادہ سے زیادہ کسی مسمی کا نام دو اسموں سے مرکب کر کے تو رکھتے ہیں اس سے زیادہ اسماء سے مسمی کا نام نہیں رکھتے اگر یہ سورتوں کے نام ہوں تو دو اسموں سے زیادہ اسماء سے مرکب سورتوں کے نام ہوں گے (کیونکہ ہر حرف تہجی مستقل اسم ہے الٓمّٓ تین اسم ہوئے جن سے سورہ بقرۃ کا نام رکھا گیا وغیرہ) تو یہ لغت عرب کے خلاف ہوا۔

② پھر اسم و مسمی کا ایک ہونا لازم ہوگا حالانکہ اسم و مسمی الگ الگ چیز ہوتے ہیں اور یہ اس طرح لازم آتا ہے کہ جب سورت کا نام مثلاً الٓمّٓ ہو تو الٓمّٓ بھی سورت کا جزء ہے اور مسمی کا نام اس کے ہر جزء کا نام ہوتا ہے کیونکہ جو حکم کل پر لگتا ہو وہ اس کے جزء پر لگے گا تو سورت پر حکم الٓمّٓ کا لگے گا تو اس کے جزء الٓمّٓ پر بھی الٓمّٓ کا حکم لگے گا تو اسم و مسمی ایک ہوئے۔

③ جزء کل سے مقدم ہوا کرتا ہے اور اسم مسمی سے مؤخر ہوا کرتا ہے (کیونکہ پہلے مسمی کا وجود آتا ہے پھر اس کا نام رکھا جاتا ہے)۔ اگر اسماء تہجی اسماء سور ہوں تو اسماء سور ہونے کا تقاضا مؤخر ہونے کا ہے اور سورت کا جزء ہونے کا تقاضا مقدم ہونے کا ہے تو تقدم و تأخر دونوں اکٹھے ہوئے جس کو دور کہتے ہیں تو دور لازم آیا اور دور باطل ہے تو اسماء سور ہونا باطل ہوا۔

ان تین اعتراضوں میں سے پہلے کا **جواب** مصنف رحمہ اللہ نے والتسمية بثلثة سے دیا ہے کہ تین یا زیادہ اسماء سے کسی مسمی کا نام رکھنا اس وقت درست نہیں جب تین یا زیادہ اسموں کو بعلبک کی طرح جوڑ کر ایک اسم مرکب بنایا جائے لیکن اگر اسماء عدد کی طرح (مثلاً مائة و واحد و عشرون تین اسم ۱۲۱ عدد کا نام ہے) مسمی کا نام متعدد اسموں کے ذریعے رکھ لیا جائے تو اہل عرب کے ہاں بھی حرج نہیں ہے اور مستعمل ہے اسی طرح مثلاً المٓصٓ سورت کا نام اسم الف کے ساتھ مستقل ہوگا اور لام اور میم اور صاد کے ساتھ مستقل ہوگا، اس کی تائید امام سیبویہ سے بھی ہوتی ہے کہ وہ یہ جائز کہتے ہیں کہ کسی شعر کے خاص حصے کو جملہ بھی کہیں اور بیت بھی اور حروف معجم کے اسماء کا طائفہ بھی کہہ سکتے ہیں دیکھیں کہ انہوں نے ایک ہی چیز کو تین نام دینے کی اجازت دے دی لہٰذا تین یا زیادہ اسماء سے ایک سورت کا نام رکھنے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا **جواب** والمسمى هو المجموع سے دیا کہ جب کل (اپنے اجزاء کے ساتھ) ہیئت اجتماعیہ میں نہ

ہوتو کل وجزء کا حکم ایک ہوتا ہے یعنی اگر ہیئت اجتماعیہ عارض ہوجائے تو حکم ایک نہیں رہتا یہاں بھی ہیئت اجتماعیہ حاصل ہوچکی ہے تو اسماء اور مسمیات ایک نہ ہوں گے کہ اسم جزء کا نام ہے اور مسمی مجموعے کا نام ہے تو الگ الگ چیز ہوئے اور اتحاد لازم نہ آیا۔

تیسرے اعتراض کا جواب و هو مقدم من حیث ذاته سے دیا ہے کہ اسماء تہجی جب سورتوں کے نام ہوں تو ان میں دو حیثیتیں ہوں گی ایک حیثیت سورت کے جزء ہونے کی اور دوسری حیثیت سورت کا اسم ہونے کی بحیثیت جزء ہونے کے کل (سورت) پر مقدم ہوں گے اور بحیثیت اسم ہونے کے مؤخر ہوں گے تو تقدم اور تاخر کی حیثیت الگ الگ ہوگی اور دور تب لازم آتا ہے جب ایک ہی حیثیت سے تقدم وتاخر ہو اور جب ایک حیثیت سے تقدم وتاخر نہ ہوا تو دور لازم نہ آیا لہذا اعتراض درست نہ ہوا۔ اگلی عبارت میں چونکہ ان اقوال اور اعتراضات کے جواب ہیں اور ان کی تشریح ہوگئی ہے اس لئے اس کے ترجمے پر اکتفاء کرنا کافی ہوگا۔

لِاَنَّا نَقُوْلُ هٰذِهِ الْاَلْفَاظُ لَمْ تُعْهَدْ مَزِيْدَةً لِلتَّنْبِيْهِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْاِنْقِطَاعِ وَالْاِسْتِيْنَافِ

اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی کلام کے ختم ہونے پر دلالت اور تنبیہ کرنے کیلئے زائد آنے مشہور نہیں ہیں، اور استیناف (کلام نئی ہو جانا)

يَلْزَمُهَا وَغَيْرَهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا فَوَاتِحُ السُّوَرِ وَلَا يَقْتَضِيْ ذٰلِكَ اَنْ لَّا يَكُوْنَ لَهَا مَعْنًى فِيْ

توان کو اور ان کے علاوہ کو بحیثیت فواتح سور ہونے کے لازم ہے اور یہ لزوم اس بات کو مقتضی نہیں ہے کہ ان کی ذات میں ان کے کوئی اور معنی نہ ہوں۔

حَيِّزِهَا وَلَمْ تُسْتَعْمَلْ لِلْاِخْتِصَارِ مِنْ كَلِمَاتٍ مُعَيَّنَةٍ فِيْ لُغَتِهِمْ اَمَّا الشِّعْرُ فَشَاذٌّ وَاَمَّا قَوْلُ ابْنِ

اور یہ الفاظ معین کلمات کے اختصار کے طور پر عربوں کی لغت میں استعمال نہیں ہوئے ہیں، رہا شعر تو وہ شاذ ہے، رہا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول

عَبَّاسٍ فَتَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْحُرُوْفَ مَنْبَعُ الْاَسْمَاءِ وَمَبَادِي الْخِطَابِ وَتَمْثِيْلٌ بِاَمْثِلَةٍ

تو وہ اس پر تنبیہ ہے کہ یہ حروف اسماء الٰہی کا منبع اور خطاب خداوندی کے مبادی ہیں اور اچھی مثالوں کے ساتھ مثال دینا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے

حَسَنَةٍ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ عَدَّ كُلَّ حَرْفٍ مِنْ كَلِمَاتٍ مُتَبَايِنَةٍ لَاتَفْسِيْرٌ وَلَاتَخْصِيْصٌ بِهٰذِهِ

کہ انہوں نے ہر حرف کو (کئی کلمات میں سے ہونا بیان کرتے ہوئے) متبائن کلمات میں سے شمار کیا ان کا قول نہ تفسیر ہے نہ دوسرے معانی چھوڑ کر ان

الْمَعَانِيْ دُوْنَ غَيْرِهَا اِذْلَا مُخَصِّصَ لَفْظًا وَلَامَعْنًى وَلَابِحِسَابِ الْجُمَلِ فَتُلْحَقُ بِالْمُعَرَّبَاتِ

معانی کے ساتھ تخصیص کیونکہ لفظی ومعنوی کسی طرح کا کوئی مخصص نہیں ہے۔ اور نہ یہ الفاظ حساب جمل کے ذریعے استعمال ہونے کیلئے وضع ہوئے کہ ان

وَالْحَدِيْثُ لَادَلِيْلَ فِيْهِ لِجَوَازِ اَنَّهٗ تَبَسَّمَ تَعَجُّبًا مِنْ جَهْلِهِمْ وَجَعْلُهَا مُقْسَمًا بِهَا وَاِنْ كَانَ

کو معربات کے ساتھ ملحق کردیا جائے، رہی حدیث اس میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ آپ ﷺ کا مسکرانا ان کی جہالت سے تعجب

غَيْرَ مُمْتَنِعٍ لٰكِنَّهٗ يُحْوِجُ اِلٰى اِضْمَارِ اَشْيَاءَ لَادَلِيْلَ عَلَيْهَا وَالتَّسْمِيَةُ بِثَلٰثَةِ اَسْمَاءٍ اِنَّمَا تَمْتَنِعُ

کے طور پر ہو اور ان الفاظ کو مقسم بہ بنانا اگرچہ ممتنع نہیں لیکن یہ محتاج ہوگا ایسی چیزوں کے مستتر ماننے کی طرف جن کی کوئی دلیل نہ ہوگی۔ اور تین اسموں کے

اِذَا رُكِّبَتْ وَجُعِلَتْ اِسْمًا وَاحِدًا عَلٰى طَرِيْقَةِ بَعْلَبَكَّ فَاَمَّا اِذَا نُثِرَتْ نَثْرَ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَلَا

ساتھ نام رکھنا تب ممتنع ہے جب بعلبک کے طریقے پر مرکب کرکے ایک اسم بنالیا جائے لیکن اگر اسماء عدد کی طرح جدا جدا

وَنَاهِيكَ بِتَسْوِيَةِ سِيبَوَيْهِ بَيْنَ التَّسْمِيَةِ بِالْجُمْلَةِ وَالْبَيْتِ مِنَ الشِّعْرِ وَطَائِفَةٍ مِنْ اَسْمَاءِ

کیے جائیں تو ممتنع نہیں ہے اور تجھے یہ کافی ہے کہ سیبویہ نے کلام کے حصے کو جملہ اور شعر کا بیت اور حروف تہجی کے اسماء کا طائفہ نام رکھنے کو برابر درست

حُرُوفِ الْمُعْجَمِ ، وَالْمُسَمّٰى هُوَ مَجْمُوعُ السُّوْرَةِ وَالْاِسْمُ جُزْئُهَا فَلَا اِتِّحَادَ وَهُوَ مُقَدَّمٌ

ٹھہرایا۔ اور مسمّٰی مجموعہ ہے اور اسم اس کا جزء ہے تو اتحاد (ایک ہونا) نہ رہا، اور اسم ذات کے اعتبار سے مقدم

مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ وَ مُؤَخَّرٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ اِسْمًا فَلَا دَوْرَ

اور اسم ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہے تو دور نہ ہوا۔

تشریح: اس عبارت کا مطلب اوپر ہر قول اور اعتراض کے بعد ذکر ہو گیا ہے اس لئے دوبارہ ملاحظہ کر لیں۔

وَ الْوَجْهُ الْاَوَّلُ اَقْرَبُ اِلَى التَّحْقِيقِ وَاَوْفَقُ لِلَطَائِفِ التَّنْزِيلِ وَاَسْلَمُ مِنْ لُزُوْمِ النَّقْلِ وَ وُقُوْعِ

اور پہلا قول ثبوت کے زیادہ قریب ہے اور قرآن مجید کے لطائف کے زیادہ موافق ہے اور ان اعلام میں جو ایک ہی واضع کی طرف سے وضع ہوئے نقل

الْاِشْتِرَاكِ فِي الْاَعْلَامِ مِنْ وَاضِعٍ وَاحِدٍ فَاِنَّهُ يَعُوْدُ بِالنَّقْضِ عَلٰى مَا هُوَ مَقْصُوْدُ الْعَلَمِيَّةِ

اور اشتراک واقع ہونے کے لازم ہونے سے سلامتی والا ہے کیونکہ علمیت کا جو مقصود ہوتا ہے (امتیاز) اس پر نقض لاتا ہے۔

تشریح: اوپر کی عبارات میں جتنے اقوال ذکر ہوئے ہیں ان میں سے پہلا قول مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح ہے اسی لئے اس کو سب سے پہلے ذکر فرمایا، اب اس قول کی وجوہ ترجیح بیان کرتے ہیں کہ کئی وجہ سے قول اول یعنی اسماء تہجی کا اپنے مسمیات کے نام ہونا اور شروع سورتوں میں ایقاظ و تنبیہ کیلئے ہونا راجح ہے جس کی کئی وجہیں ہیں

① اسماء تہجی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا یقینی ہے باقی احتمال محض احتمال ہیں ② جب اسماء تہجی کو اپنے مسمیات کے اسماء ٹھہرائیں گے تو شروع سورتوں میں لانے سے کئی نکات نکلیں گے مثلاً دو دو نکات جو مصنف رحمہ اللہ نے بیان کئے تھے کہ ایقاظ کا فائدہ اور اثبات اعجاز کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور یہ نکات دوسرے احتمالات کی صورت میں حاصل نہیں ہوتے اور جو لطائف قرآنی کے زیادہ موافق ہو وہ راجح ہوگا ③ ان کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونا تو یقینی ہے اب اگر ان کو سورتوں کے اسماء بھی مان لیا جائے تو ان اسماء کا واضع چونکہ ایک ہے اور ایک واضع کے وضع کردہ اسماء میں نہ نقل درست ہوتی ہے نہ اشتراک، تو یا تو اصل میں تو اپنے مسمیات کے اسماء ہوں گے پھر سورتوں کے اسماء کیلئے نقل ہوئے ہوں گے یا شروع سے ہی اپنے مسمیات اور سورتوں ہر دو کے اسماء بن کر وضع ہوئے ہوں گے؟ اگر اول مسمیات کیلئے وضع ہوئے ہوں پھر اسماء سور کیلئے نقل ہوئے ہوں تو یہ نقل ہوئی (یعنی منقول ہونا) اور شروع سے ہی اپنے مسمیات و سور دونوں کیلئے متعین اور وضع ہوئے تو ان میں دو مسمّی کیلئے وضع میں اشتراک ہوا، اور جب واضع ایک ہو تو علم میں نہ نقل درست ہے نہ اشتراک کیونکہ علم وضع کرنے سے مقصود مسمّی کو ممتاز کرنا ہوتا ہے جب دو مسمّی کا ایک علم ہوا امتیاز کیسے باقی رہے گا اور یہاں واضع ایک ہے اور دوسرے احتمالات سے یہ خرابی لازم آتی ہے لہٰذا قول اول راجح ہے۔

وَ قِيلَ اِنَّهَا اَسْمَاءُ الْقُرْاٰنِ وَ لِذٰلِكَ اُخْبِرَ عَنْهَا بِالْكِتَابِ وَ الْقُرْاٰنِ وَ قِيلَ اِنَّهَا اَسْمَاءُ اللّٰهِ

اور کہا گیا ہے کہ یہ قرآن مجید کے اسماء ہیں اسی لئے تو ان کی خبر کے طور پر الکتاب اور القرآن لائے گئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں

تَعَالٰی وَیَدُلُّ عَلَیْهِ اَنَّ عَلِیًّا کَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهٗ کَانَ یَقُوْلُ یَا کٓهٰیٰعٓصٓ یَا حٰمٓ عٓسٓقٓ وَلَعَلَّهٗ

اور اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ دعاء میں فرماتے تھے یا کٓهٰیٰعٓصٓ، یاحٰمٓ عٓسٓقٓ، اور شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مراد یہ

اَرَادَ یَا مُنَزِّلَهُمَا

تھی کہ اے یہ کلام اتارنے والے!

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سورتوں کے شروع میں مذکور اسماء تہجی کے متعلق دو اور قول ذکر فرمائے ہیں ایک یہ کہ سورتوں کے شروع میں لائے جانے والے اسماء تہجی قرآن مجید کے اسماء ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ ان کے بعد بہت سے مقامات میں کتاب انزلناہ کتاب انزل الیك وغیرہ جیسی آیات میں کتاب و قرآن کو ان کی خبر کی صورت میں لایا گیا اور خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے اور یہاں وجہ حمل سوائے علیت کے نہیں جس سے الفاظ تہجی کا اسماء قرآن ہونا ثابت ہوا۔

دوسرا قول یہ ذکر ہوا کہ اسماء تہجی اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ دعا کرتے ہوئے یا کٓهٰیٰعٓصٓ اور یا حٰمٓ عٓسٓقٓ کہتے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ جیسا موحد غیر اللہ کو نہیں پکار سکتا معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ اسماء اللہ ہیں۔ مگر مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الفاظ میں یا کھیعص میں مضاف محذوف ہے یا منزل کھیعص یا منزل حم عسق تو اس سے استدلال تام نہیں ہے۔

وَ قِیْلَ الْاَلِفُ مِنْ اَقْصَی الْحَلْقِ وَهُوَ مَبْدَأُ الْمَخَارِجِ وَاللَّامُ مِنْ طَرَفِ اللِّسَانِ وَ هُوَ

اور کہا گیا ہے کہ الف اقصی حلق سے ہے اور اقصی حلق مخارج کا مبدأ ہے اور لام نوک زبان سے ادا ہوتا ہے اور یہ مخارج میں سے

وَسْطُهَا وَ الْمِیْمُ مِنَ الشَّفَةِ وَهِیَ اٰخِرُهَا جَمَعَ بَیْنَهَا اِیْمَاءً اِلٰی اَنَّ الْعَبْدَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّکُوْنَ

درمیانی ہے اور میم ہونٹ سے نکلتا ہے اور یہ مخارج میں سے آخر پر ہے ان تین کو جمع کر کے اشارہ ہے کہ بندے کو چاہیئے کہ اس کے

اَوَّلَ کَلَامِهٖ وَاَوْسَطَهٗ وَ اٰخِرَهٗ ذِکْرُ اللّٰهِ تَعَالٰی

کلام کا اول درمیان اور آخر اللہ تعالیٰ کا ذکر ہو۔

تشریح: اس عبارت سے ایک اور قول ذکر ہوا کہ شروع سورتوں میں یہ کلمات تہجی لا کر بندوں کو تعلیم دینا مقصود ہے کہ اس کا کلام ذکر اللہ سے خالی نہیں ہونا چاہیئے تنبیہ کی صورت یہ ہے کہ ابتدائی مخرج سے نکلنے والا الف اور درمیانی سے نکلنے والا لام اور آخری مخرج سے نکلنے والا میم ذکر کیا گیا جس سے اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام کی یہ تین راہیں ہیں اور یہ سب ذکر الٰہی ہے تو بندے کو چاہیئے کہ کلام کو ذکر اللہ سے منور رکھا کرے، یہ ظاہر ہے کہ یہ نکتہ صرف الٓمٓ میں جاری ہو سکتا ہے سب اسماء تہجی میں جاری نہیں ہو سکتا۔

وَ قِیْلَ اِنَّهٗ سِرٌّ اِسْتَاْثَرَهُ اللّٰهُ بِعِلْمِهٖ وَقَدْ رُوِیَ عَنِ الْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَةِ وَغَیْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مَا

اور کہا گیا کہ یہ اسماء تہجی راز ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور تحقیق خلفاء اربعہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اس کے قریب

یَقْرُبُ مِنْهُ وَ لَعَلَّهُمْ اَرَادُوْا اَنَّهَا اَسْرَارٌ بَیْنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَرَسُوْلِهٖ وَرُمُوْزٌ لَمْ یُقْصَدْ بِهَا اِفْهَامُ

قریب مروی ہے، شاید ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہیں جن سے دوسروں کو سمجھانے کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ

غَیْرِہٖ اِذْ یَبْعُدِ الْخِطَابُ بِمَالَایُفِیْدُ

غیر مفید کے ذریعے خطاب کرنا بعید ہے۔

تشریح: یعنی ایک قول یہ ہے کہ ان کا حقیقی علم اللہ تعالی کو ہے یہ احناف کا قول ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے ہوتی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے تفسیر بغوی میں ہے کہ ہر کتاب میں راز ہوتے ہیں اور قرآن مجید میں راز سورتوں کے شروع میں آنے والے یہ اسماء تہجی ہیں، امام ابوالیث سمرقندی رحمہ اللہ نے حضرت عمرو عثمان و ابن مسعود اور امام شعبی رضی اللہ عنہم سے بھی نقل کیا ہے (تفسیر سمرقندی ۱/۸۷)

مصنف رحمہ اللہ چونکہ شافعی ہیں اور شوافع کے نزدیک متشابہات کے معانی راسخین فی العلم کو معلوم ہیں اس لئے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی اور اس کے نبی کریم ﷺ کے درمیان راز ہیں یعنی نبی کریم ﷺ کو ان کا معنی معلوم تھا کسی اور کو کسی مصلحت سے نہیں بتایا گیا، اگر یہ تاویل نہ کریں تو جب نبی کریم ﷺ بھی ان کی مراد نہ جانیں تو ان کے ساتھ کلام غیر مفید ہوگی اور یہ اللہ تعالی سے بعید ہے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ کو بھی ان کے معنی معلوم نہ ہوں تو بھی غیر معلوم المعنی سے نبی کریم ﷺ کو خطاب بھی غیر مفید نہیں ہوگا کیونکہ پھر بھی کئی فائدے حاصل ہوتے ہیں جن میں کئی فائدے گذشتہ اقوال سے ظاہر ہوئے ہیں اور نہ تو کم از کم اتنا تو واضح ہوگا کہ ما اوتیتم من العلم الا قلیلا اسماء تہجی کے متعلق یہ کئی اقوال ذکر ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے پہلے قول کو ترجیح دی۔

فَاِنْ جَعَلْتَهَا اَسْمَاءَ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوِالْقُرْآنِ اَوِالسُّوَرِ كَانَ لَهَاحَظٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ اِمَّاالرَّفْعُ

اے مخاطب! اگر تو اسماء تہجی کو اللہ تعالی کے یا قرآن مجید یا سورتوں کے اسماء بنائے تو ان کیلئے اعراب کا حصہ ہوگا یا رفع ہوگا

عَلَى الْاِبْتِدَاءِ اَوِ الْخَبَرِ اَوِ النَّصْبُ بِتَقْدِيْرِ فِعْلِ الْقَسَمِ عَلٰى طَرِيْقَةِ اَللّٰهَ لَاَفْعَلَنَّ بِالنَّصْبِ

بناء بر ابتداء یا خبر کی بناء پر، یا نصب ہوگا اللہ لافعلن کذا کے طریقے پر فعل قسم مقدر ماننے سے یا اس کے علاوہ کسی

اَوْ غَيْرِهٖ كَاُذْكُرْ اَوِ الْجَرّ عَلٰى اِضْمَارِ حَرْفِ الْقَسَمِ

اور فعل جیسے اذکر سے، یا جر ہوگا حرف قسم مقدر ماننے سے۔

تشریح: پہلے ذکر ہوا تھا کہ اگر یہ الفاظ تہجی عوامل کے ساتھ مرکب ہوں تو معرب ہوں گے اور ان پر سکون وقفی ہوگا اب یہاں اعراب و بناء کی صورتیں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب اسماء تہجی کو اللہ تعالی کے یا سورتوں یا قرآن مجید کے اسماء قرار دیں تو کل چھ احتمال ہیں رفع نصب جر ہر ایک میں دو دو احتمال ہیں تین احتمال اس وقت ہیں جب ان کو اللہ تعالی یا قرآن مجید یا سورتوں کے اسماء ٹھہرایا جائے اور تین احتمال اسوقت ہیں جب ان کو اصلی معانی پر محمول کیا جائے یعنی حروف تہجی مانا جائے اول اسماء ہونے کے تین احتمال ذکر فرمائے

① رفع پڑھیں تو یہ خبر اور مابعد مبتداء یا یہ مبتداء اور مابعد خبر ہو کر مرفوع ہوں گے، اور یہ تب جب مابعد مبتداء اور خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے الٓمٓ ذالك الكتاب اور طسٓ تلك آيات القرآن وغیرہ میں تو اگر الٓمٓ وغیرہ قرآن مجید یا سورت کا نام

ہوتو یہ مبتداء اور مابعد خبر ہوگی یا یہ خبر ہوں گے اور مبتداء ھذا محذوف ہوگا یعنی ھذا الٓمٓ، اور اگلا مستقل جملہ ہوگا، یا یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہوں تو مابعد مبتداء اور یہ خبر ہوں گے تقدیر عبارت الٓمٓ منزل ذالك الكتاب، طٰسٓ منزل تلك آيات القرآن یا الٓمٓ الله، اور اگر یہ خبر ہوں تو تقدیر عبارت انا الٓمٓ یا الٓمٓ انا ہوگی تو یہ خبر مبتداء انا کے ہوکر مستقل جملہ ہوں گے اور مابعد یعنی ذالك الكتاب وغیرہ الگ جملہ ہوگا۔

② یا نصب پڑھیں اس صورت میں نصب یا تو محذوف فعل قسم کے ذریعے ہوگا جیسے اللهَ لافعلن كذا میں فعل قسم کی وجہ سے لفظ اللهَ منصوب ہے تقدیر عبارت أُقسمُ اللهَ ہے ایسے ہی یہاں اقسم محذوف ہوگا پھر اگلا جملہ جواب قسم ہوگا یا کوئی اور فعل محذوف مانیں مثلاً اذکر وغیرہ

③ یا جر پڑھیں اس صورت میں حرف قسم محذوف ہوگا یعنی بِالٓمٓ مزید تین احتمال " وان بقيتها على معانيها" میں ذکر ہوئے ہیں۔

وَ يَتَأَتَّى الْإِعْرَابُ لَفْظاً وَالْحِكَايَةُ فِيمَا كَانَتْ مُفْرَدَةً أَوْمُوَازِنَةً لِمُفْرَدٍ كَحٰمٓ فَإِنَّهُ كَهَابِيْلَ

اوران کلمات میں اعراب لفظی یا حکایتی آئے گا جو مفرد ہیں یا مفرد کے ہموزن ہیں جیسے حٰمٓ۔ ھابیل کا ہموزن ہے

وَالْحِكَايَةُ لَيْسَتْ اِلَّافِيْمَاعَدَاذَالِكَ وَسَيَعُوْدُ اِلَيْكَ ذِكْرُهُ مُفَصَّلاًاِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى ،

اور صرف ان کے ما سوا میں آئے گا اور عنقریب تیرے سامنے ان کا ذکر مفصل آئے گا ان شاء اللہ

تشریح: اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اعراب کی دو صورتیں ہیں لفظی اعراب اور حکائی اعراب۔ لفظی کا مطلب ظاہر ہے کہ اعراب لفظوں میں آئے، اور اعراب حکائی اس حالت اصلیہ کو کہتے ہیں جو منقول الیہ کی طرف نقل کرنے کے بعد بھی باقی رہے (یہ اسماء تہجی اپنے مسمیات کے لئے وضع ہیں ان سے نقل ہوکر سورت یا قرآن مجید یا اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں تو مسمیات منقول عنہ اور اسماء قرآن یا اسماء سور یا اسماء اللہ منقول الیہ ہوا) تو مصنف ﷫ " ويتاتى الاعراب " سے فرماتے ہیں کہ جونسا اعراب بھی ہو رفعی یا نصبی یا جری جو اسماء تہجی مفرد آئے ہیں جیسے قٓ نٓ صٓ یا جو مفرد کے ہموزن ہیں جیسے حٰمٓ طٰسٓ بروزن ہابیل ہے ان میں اعراب لفظی اور حکائی دونوں طرح آسکتا ہے اور جو نہ مفرد ہیں نہ ہموزن مفرد ان میں اعراب لفظی نہیں آئے گا اعراب حکائی آئے گا مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں مزید تفصیلی ذکر آگے آرہا ہے۔

وَ اِنْ بَقَّيْتَهَاعَلٰى مَعَانِيْهَافَاِنْ قَدَّرْتَ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ كَانَ فِيْ حَيِّزِالرَّفْعِ

اور اگر تو اسماء تہجی کو ان کے معانی پر باقی رکھے تو اگر تقدیر عبارت " المؤلف من هذه الحروف " بنائے تو یہ حالت رفع میں ہوں گے

بِالْاِبْتِدَاءِ اَوِالْخَبَرِ عَلٰى مَا مَرَّ وَ اِنْ جَعَلْتَهَا مُقْسَماً بِهَا يَكُوْنُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا مَنْصُوْباً اَوْ

بنا بر ابتداء یا خبر جیسا کہ گذرا، اور اگر ان کو مقسم بہ بنا تو ان میں سے ہر کلمہ منصوب یا مجرور ہوگا "الله لافعلن " میں

مَجْرُوْراً عَلَى اللُّغَتَيْنِ فِي اللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ وَيَكُوْنُ جُمْلَةً قَسْمِيَّةً بِالْفِعْلِ الْمُقَدَّرِلَهُ وَاِنْ

دو لغتوں کے مطابق۔ اور فعل مقدر کے ساتھ جملہ قسمیہ ہوگا، اور اگر ان کو

جَعَلْتَهَا اَبْعَاضَ كَلِمَاتٍ اَوْاَصْوَاتًامُنَزَّلَةً مَنْزِلَةَ حُرُوْفِ التَّنْبِيْهِ لَمْ يَكُنْ لَهَامَحَلٌّ مِنَ
کلمات کے اجزاء یاآوازیں ٹھہراؤ جوبمنزلہ حرف تنبیہ کے ہوں توان کاکوئی محل اعراب
الْاِعْرَابِ كَالْجُمَلِ الْمُبْتَدِاَةِ وَالْمُفْرَدَاتِ الْمَعْدُوْدَةِ وَيُوْقَفُ عَلَيْهَاوَقْفَ التَّامِ اِذَاقُدِّرَتْ
نہیں ہوگاجیسے مستانفہ جملے اورمفردات معدودہ ہوتے ہیں ،اوران پروقف تام ہوگاجب ایسے مانے جائیں
بِحَيْثُ لَاتَحْتَاجُ اِلٰى مَابَعْدَهَا
کہ مابعد کی طرف محتاج نہ ہوں۔

تشریح: یعنی اگراسماء تہجی اسماء سوریااسماءقرآن یااسماءاللہ کی طرف منقول نہ مانیں اپنے وضعی معنی میں ہوں تو تین صورتیں ہیں

① ایک یہ کہ یہ اسماء مبتداء یاخبر ہوکرمرفوع ہوں اس سورت میں" المؤلف من هذه الحروف "کی تاویل میں ہوں گے اور خبریامبتداء محذوف"المتحدی به " ہوگاتقدیرعبارت ہوگی" المؤلف من هذه الحروف هوالمتحدی به " یا"المتحدی به هوالمؤلف من هذه الحروف"

② یا یہ مقسم بہ ہوں گے اس صورت میں الله لافعلن کذا کی طرح فعل قسم محذوف کی وجہ سے منصوب یاحرف قسم محذوف کی وجہ سے مجرور ہوں گے اور جملہ قسمیہ بنیں گے۔

③ اوراگر یہ اسماء تہجی کلمات مختلفہ کے اجزاء ہوں (جیسے گذر چکا کہ الف مثلاً انایااللہ کااورلام جبرئیل یااعلم کااورمیم محمد ﷺ وغیرہ کی ہو) یامحض الفاظ کی اصوات ٹھہرائے جائیں اورمقصود تنبیہ ہوجیسے قطرب نے کہاان صورت میں ان کاکوئی محل اعراب نہیں ہوگاجیسے مستانفہ جملوں کااورمعدودمفردات (جیسے گنتے ہوئے کہیں زید،عمرو،خالدوغیرہ ان) کاکوئی اعراب نہیں ہوتااس صورت میں ان پروقف تام ہوگابشرطیکہ مابعد کی طرف محتاج نہ ہوں اور یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب مبتداء محذوف کی خبرہوں۔

وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَااٰيَةٌ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ فَاَمَّا عِنْدَهُمْ فَالٓمّٓ فِيْ مَوَاقِعِهَا وَ الٓمّٓصٓ وَ كٓهٰيٰعٓصٓ
اورنہیں ان میں سے کوئی مستقل آیت غیرکوفیوں کے نزدیک جب کہ کوفیوں کے نزدیک الٓمّٓ سب موقعوں میں اورالٓمّٓصٓ اور کٓهٰيٰعٓصٓ اورطٰہٰ
وَطٰهٰ وَطٰسٓمّٓ وَيٰسٓ وَحٰمٓ اٰيَةٌ وَحٰمٓ عٓسٓقٓ اٰيَتَانِ وَالْبَوَاقِيْ لَيْسَتْ بِاٰيَاتٍ وَهٰذَاتَوْقِيْفٌ
اورطٰسٓمّٓ اوریٰسٓ ،حٰمٓ آیت ہیں اورحٰمٓ عٓسٓقٓ دوآیات ہیں باقی آیات نہیں ہیں اوریہ توقیفی بات ہے جس میں
لَامَجَالَ لِلْقِيَاسِ فِيْهِ
قیاس کودخل نہیں ہے۔

تشریح: یعنی شروع سورتوں میں موجوداسماء تہجی مستقل آیت شمار ہوں گے یانہ!اس بارے میں دوقول ہیں غیرکوفیین کے نزدیک کوئی بھی مستقل آیت نہیں ہے بلکہ اگلے حصے کے ساتھ ملاکرآیت بنتے ہیں،خود مستقل آیت نہیں بلکہ آیت کاایک حصہ ہیں،اورکوفیوں کے نزدیک تین قسم پرہیں کچھ تومستقل آیت نہیں ہیں مابعد کے ساتھ ملکرآیت بنتے ہیں اور کچھ صرف ایک آیت ہیں

اورایک حٰمٓ عٓسٓقٓ دوآیات ہیں، جوصرف ایک آیت ہیں ترجمہ سے ان کی مثالیں واضح ہیں اور جو مستقل آیت نہیں ان کی مثال جیسے صٓ قٓ نٓ قٓ اور الٓرٰ آیت نہیں ہیں البتہ موقعہ آیت میں واقع ہیں، آخر میں فرمایا کہ کسی حصہ کا آیت ہونا نہ ہونا توقیفی ہے قیاس سے کسی کے آیت ہونے نہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

سوال: جب آیت ہونا نہ ہونا توقیفی ہے تو کوفیین اور غیر کوفیین نے کیوں اختلاف کیا؟

جواب: آیت ہونے نہ ہونے کے بارے میں جو کچھ منقول روایات آئیں ان میں کسی روایت کے متعلق مقبول ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہونے کی وجہ سے آیت ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہوا۔

ذَالِكَ الْكِتَابُ :ذَالِكَ اِشَارَةٌ اِلَى الٓمّٓ اِنْ اُوِّلَ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْ هٰذِهِ الْحُرُوْفِ اَوْ فُسِّرَ
یہ کتاب ہے: ذالك الٓمّٓ کی طرف اشارہ ہے اگر اس کو "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں کریں یا اس کی تفسیر سورت یا قرآن سے کریں
بِالسُّوْرَةِ اَوِ الْقُرْاٰنِ فَاِنَّهٗ لَمَّاتُكُلِّمَ بِهٖ وَتَقَضّٰى اَوْوَصَلَ مِنَ الْمُرْسِلِ اِلَى الْمُرْسَلِ اِلَيْهِ صَارَ
اس لئے کہ جب اس کا تکلم کیا گیا اور مکمل ادا ہو گئے یا مرسل سے مرسل الیہ تک پہنچ گئے تو دور ہو جانے والے ہو گئے اور ان کی طرف اشارہ
مُتَبَاعِداً وَاُشِيْرَ اِلَيْهِ بِمَايُشَارُاِلَى الْبَعِيْدِ،وَتَذْكِيْرُهٗ مَتٰى اُرِيْدَبِالٓمّٓ اَلسُّوْرَةُ لِتَذْكِيْرِالْكِتَابِ
اس سے کیا گیا جس سے بعید کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور اس کا مذکر لانا جب اس سے سورت مراد ہو اس لئے ہے کہ کتاب مذکر ہے
فَاِنَّهٗ خَبَرُهٗ اَوْ صِفَتُهٗ الَّذِىْ هُوَهُوَاَوْاِلَى الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ صِفَتُهٗ وَالْمُرَادُبِهِ الْكِتَابُ
جو اس کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ دونوں کی مراد ایک ہے۔ یا ذالك سے کتاب کی طرف اشارہ ہے تو کتاب ذالك کی صفت ہوگی اور مراد وہ کتاب ہوگی
الْمَوْعُوْدُ اِنْزَالُهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّاسَنُلْقِىْ اِلَيْكَ قَوْلاًثَقِيْلاًوَنَحْوُهٗ اَوِ الْكُتُبُ الْمُنَزَّلَةُ
جس کے اتارنے کا وعدہ اس فرمان خداوندی سے ہوا تھا "ہم عنقریب بھیجیں گے آپ کی طرف بھاری بات" یا اس کے علاوہ سے، یا گذشتہ کتابوں میں ہوا تھا۔

تشریح: اس عبارت میں ذالك اسم اشارہ کے مشارالیہ کی بحث فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ ذالك کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں

① اس کا مشارالیہ الٓمّٓ ہو، یہ اس صورت میں مشارالیہ بن سکے گا جب الٓمّٓ ذات سے تعبیر ہو اور ذات سے تعبیر کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ الٓمّٓ "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں ہو تو الٓمّٓ اسم مفعول موصوف کی تاویل میں ہوگا، جس میں ذات اور دلالت ہوتی ہے یا الٓمّٓ سورت یا قرآن مجید کا نام ہو تو بھی الٓمّٓ مشارالیہ ہوگا۔

سوال: ذالك اسم اشارہ بعید کیلئے ہے اور اس کا مشارالیہ الٓمّٓ بالکل متصل قریب ہے تو قریب کے مشارالیہ کیلئے اسم اشارہ بعید کیوں استعمال کیا گیا ہے؟

جواب: اس کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں **ایك** یہ کہ الٓمّٓ کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہوتی ہے یعنی ایسا عرض جو دو گھڑی بھی باقی نہیں رہتا تو جب یہ عرض سیال ہوا تو جیسے ہی اس کا تکلم مکمل ہوا اور زبان سے نکل گیا تو تکلم ہوتے ہی بعید ہو گیا اس لئے ذالك اسم اشارہ بعید سے اس کی طرف اشارہ صحیح ہے۔ **دوم وجه:** یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ مرسل ذات سے الٓمّٓ مرسل نبی کریم ﷺ

تک پہنچے تو گویا کہ ان کلمات کی اللہ تعالی سے دوری ہوگئی (اور نبی کریم ﷺ کے قریب ہوگئے) اس لئے اللہ تعالی نے اسم اشارہ بعید استعمال فرمایا۔

سوال: جب الٓمٓ سورت کا نام ہو تو سورت کے مؤنث ہونے کی وجہ سے الٓمٓ مؤنث ہوگا اور ذالك تو اسم اشارہ مذکر کیلئے ہے تو الٓمٓ سے سورت کا نام مراد لینے کی صورت میں ذالك سے اشارہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اسم اشارہ ومشارالیہ میں تذکیروتانیث کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی؟

جواب: اصول یہ ہے کہ جب اسم اشارہ اپنے مشارالیہ اور خبر یا صفت کے درمیان دائر ہو اور اس خبر یا صفت اور اسم اشارہ میں ذات ومصداق کے اعتبار سے موافقت ہو یعنی دونوں کی ذات ومصداق ایک ہو تو اس صورت میں اسم اشارہ کی تذکیروتانیث میں خبر یا صفت کا لحاظ ہوا کرتا ہے اگر وہ خبر یا صفت مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور خبر یا صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے یہاں خبر یا صفت الکتاب چونکہ مذکر ہے اس لئے الٓمٓ سے سورت مراد ہونے کے باوجود الکتاب کے مذکر ہونے کی وجہ سے ذالک مذکر لایا گیا ہے

② یا مشارالیہ ذالك کے بعد مذکور الکتاب ہے اس صورت میں ذالك اسم اشارہ موصوف الکتاب مشارالیہ صفت ہے موصوف صفت ملکر مبتداء ہوا مزید ترکیب آگے ذکر ہوگی ان شاء اللہ۔

سوال: جب ذالك الكتاب موصوف صفت ہوئے اور ذالك کا مشارالیہ مذکور الکتاب ہو تو الکتاب کو معرفہ لانا تب درست بنتا ہے جب اس کا ذکر پہلے ہوا ہو کیونکہ معرفہ اسی کیلئے لایا جاتا ہے جو معروف ہو اور معرفت پہلے ذکر ہو چکنے سے ہوتی ہے تو الکتاب کیوں معرفہ لایا گیا حالانکہ کتاب کا پہلے ذکر نہیں ہوا ہے؟

جواب: الکتاب کا مصداق پہلے معلوم ہے اس لئے اس کو معرفہ لایا گیا وہ اس طرح کہ اس کا علم سورہ بقرہ سے پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں ہو چکا ہے مثلاً سورہ مزمل بقرہ سے پہلے نازل ہوئی اس میں "انا سنلقی علیك قولاً ثقیلاً" میں قول ثقیل سے مراد قرآن مجید ہے یا دوسری آیات میں ذکر ہوا، یا الکتاب کا مصداق گذشتہ کتابوں میں ذکر ہونے سے معلوم ہو چکا ہے اس لئے الکتاب کو معرفہ ذکر کیا گیا۔

وَهُوَ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ الْمَفْعُوْلُ لِلْمُبَالَغَةِ اَوْ فِعَالٌ بُنِيَ لِلْمَفْعُوْلِ كَاللِّبَاسِ ثُمَّ اُطْلِقَ عَلَى
اور الکتاب مصدر ہے اس کے ساتھ مفعول کا نام رکھ دیا گیا مبالغہ کیلئے یا یہ فِعَال اسم صفت مبنی للمفعول ہے جیسے لباس پھر اس کا اطلاق عبارت کے طور پر مرتب
الْمَنْظُوْمِ عِبَارَةً قَبْلَ اَنْ يُّكْتَبَ لِاَنَّهُ مِمَّا يُكْتَبُ وَاَصْلُ الْكِتَابِ الْجَمْعُ وَمِنْهُ الْكَتِيْبَةُ
مضمون پر اس کے لکھے جانے سے پہلے والی صورت پر ہو گیا کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھا جائے گا، اور کتاب کا اصل معنی اکٹھا کرنا ہے، اسی سے کتیبۃ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں الکتاب کے متعلق بحث فرمائی ہے کہ لفظ کتاب اصل میں کتب بمعنی جمع کرنا ہے اسی سے کتیبۃ بمعنی جمع کیا ہوا لشکر ہے۔ یا یہ کتاب مصدر ہے بمعنی لکھنا پھر بطور مبالغہ اس کا اطلاق لکھے ہوئے پر ہوتا ہے گویا وہ لکھا ہوا عین کتاب بن گیا، یا یہ بروزن فِعَال اسم صفت مبنی للمفعول ہے یعنی کتاب بمعنی مکتوب جیسے لباس بمعنی ملبوس ہے جو مضمون ذہن

میں مرتب ہوا اور عنقریب لکھا جائے گا اس مرتب مضمون پر کتاب بمعنی مکتوب کے ہو کر اطلاق ہوتا ہے کیونکہ وہ عنقریب مکتوب ہو جائے گا۔

لَا رَيْبَ فِيْهِ :مَعْنَاهُ اَنَّهٗ لِوُضُوْحِهٖ وَسُطُوْعِ بُرْهَانِهٖ بِحَيْثُ لَايَرْتَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النَّظَرِ
اس میں کوئی شک نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید اپنے واضح ہونے اور دلائل حقانیت روشن ہونے کی وجہ سے اس حیثیت کا ہے کہ عقلمند شخص اس میں
الصَّحِيْحِ فِيْ كَوْنِهٖ وَحْيًا بَالِغًا حَدَّ الْاِعْجَازِ لَا اَنَّ اَحَدًا لَا يَرْتَابُ فِيْهِ اَلَاتَرٰى اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى
نظر صحیح کرنے کے بعد شک نہیں کر سکتا کہ وہ وحی ہے حد اعجاز تک پہنچی ہوئی ہے، یہ معنی نہیں ہے کہ کوئی اس میں شک نہیں کرتا، کیا تو نہیں
وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ فَاِنَّهٗ مَا اَبْعَدَ الرَّيْبَ عَنْهُمْ بَلْ
دیکھتا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرف کہ "اگر تم لوگ اس کتاب کے متعلق شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے تو اس کی مثل کوئی چھوٹی سی
عَرَّفَهُمُ الطَّرِيْقَ الْمُزِيْحَ لَهٗ وَهُوَ اَنْ يَجْتَهِدُوْا فِيْ مُعَارَضَةِ نَجْمٍ مِنْ نُجُوْمِهٖ وَيَبْذُلُوْا فِيْهَا
سورت لاؤ" کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں سے شک کی نفی نہیں کی بلکہ ان کو وہ طریقہ سمجھایا جو ان کے شک کو دور کر دے وہ یہ کہ اس کی کسی بھی سورت کے
غَايَةَ جُهْدِهِمْ حَتّٰى اِذَا عَجَزُوْا عَنْهَا تَحَقَّقَ لَهُمْ اَنْ لَيْسَ فِيْهَا مَجَالُ الشُّبْهَةِ وَلَا مَدْخَلُ
مقابلہ کی کوشش کریں اور اس میں اپنی انتہائی کوشش خرچ کر ڈالیں حتیٰ کہ جب عاجز آجائیں گے ان کے سامنے ثابت ہو جائے گا کہ ان کیلئے قرآن مجید
الرِّيْبَةِ وَقِيْلَ مَعْنَاهُ لَارَيْبَ فِيْهِ لِلْمُتَّقِيْنَ وَهُدًى حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ الْمَجْرُوْرِ وَالْعَامِلُ فِيْهِ
میں شبہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے، نہ شک کا موقع ہے، اور کہا گیا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس میں متقین کو شک نہیں ہے، اور ھُدًی ضمیر مجرور سے حال ہے
الظَّرْفُ الْوَاقِعُ صِفَةً لِلْمَنْفِيِّ
اور اس میں عامل ظرف ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہو رہا ہے۔

تشریح: لاریب فیہ کا معنی واضح ہے کہ قرآن مجید میں کوئی شک نہیں ہے، اس معنی پر **اشکال** ہوتا ہے کہ شک کی کیسے نفی کر دی گئی حالانکہ شک ہے اس لئے کہ شک کرنے والے موجود ہیں جس کی دلیل یہ آیت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں سے فرمایا "وان کنتم فی ریب ممانزلنا علی عبدنا" اگر تمہیں ہمارے نازل کردہ میں شک ہے تو لاؤ اس کی مثل کوئی چھوٹی سی سورت"، تو اس میں شک کرنے والوں کا ذکر ہوا کہ وہ موجود ہیں اور ان کو شک دور کرنے کا طریقہ بیان کیا گیا تو شک کرنے والوں کے موجود ہونے سے شک موجود ہوا؟ اس کے **جواب** میں مصنف رحمہ اللہ نے دو توجیہیں ذکر کی ہیں۔ راجح پہلی توجیہ ہے وہ یہ کہ **لاریب فیہ** میں لا نفی جنس کیلئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کیلئے ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں شک کرنے والے موجود ہیں مگر قرآن مجید اس لائق نہیں ہے کہ اس میں شک کیا جائے کیونکہ جو عقلمند اس میں صحیح نظر وفکر سے غور کرے گا وہ یقین کرے گا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہے کیونکہ اعجاز کے اس درجے پر پہنچا ہوا ہے کہ عرب باوجود عربی ہونے اور فصیح وبلیغ ہونے کے قرآن مجید کی چھوٹی سی سورت جتنا حصہ بھی اس کے برابر فصاحت وبلاغت میں پیش نہیں کر سکتے جس سے وحی من اللہ ہونا صاف ثابت ہوتا ہے، دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ

یہاں ہر شخص سے شک کی نفی نہیں ہے بلکہ متقین سے شک کی نفی ہے کہ متقین لوگ قرآن مجید میں شک نہیں کرتے چاہے غیر متقین کرتے ہیں اس توجیہ کے مطابق متقین لا کی خبر اور فیہ کے اندر ضمیر مجرور ذوالحال اور ھدیً حال ہوگا۔

سوال: حال وذوالحال کا عامل ایک ہوتا ہے اس توجیہ کے مطابق دونوں کا عامل ایک نہیں ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر مجرور کا عامل تو حرف فی ہے لیکن ھُدیً میں عامل جو بھی مانیں حرف فی عامل نہیں ہے تو یہ اصول کے خلاف ہے؟

جواب: فیہ کی ضمیر مجرور ذوالحال میں عامل حرف فی نہیں ہے بلکہ کائناً محذوف عامل بنے فی تو محض صلہ کیلئے ہے اور یہی کائناً محذوف ھُدیً میں عامل ہے تو دونوں کا عامل ایک ہوا نہ کہ الگ الگ عامل ہوا۔

سوال: ھُدیً مصدر کو حال بنانا درست نہیں ہے کیونکہ مصدر میں معنی وصفی ہوتا ہے اور ذوالحال ذات ہوتا ہے اور ذات پر وصف کا حمل درست نہیں ہے جبکہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے تو وصف کا ذات پر حمل ہو رہا ہوگا جو درست نہیں؟

جواب: ھُدیً مصدر کا ذات پر حمل بناء بر مبالغہ ہوگا جیسا کہ بناء بر مبالغہ مصدر کا ذات پر حمل ہوا کرتا ہے جیسے زید عدل کی مثال مشہور ہے یا یہ مصدر بمعنی اسم فاعل ھادیاً ہے لہٰذا اس کا حمل ذوالحال ذات پر درست ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے دوسری توجیہ کو قیل سے ذکر کیا علماء فرماتے ہیں کہ یہ اس توجیہ کے ضعف کی طرف اشارہ ہے ضعیف ہونے کی وجہ ① یہ ہے کہ جب صرف متقین سے ریب کی نفی ہوا اور غیر متقین کیلئے ریب ثابت ہو تو قرآن مجید کا کمال پورے طور پر ثابت نہ ہوگا جب کہ مقصود اس کا کمال ثابت کرنا ہے ② نیز نحویوں کے ہاں یہ مشہور ہے کہ لا کے بعد آنے والا ظرف لا کی خبر ہوا کرتا ہے جب کہ اس توجیہ کے مطابق لا کے بعد کا ظرف لا کا اسم ماننا پڑ رہا ہے۔

وَ الرَّيْبُ فِي الْاَصْلِ مَصْدَر رَابَنِي الشَّيْءُ اِذَا حَصَلَ فِيْكَ الرِّيْبَةُ وَ هِيَ قَلَقُ النَّفْسِ وَ
اور ریب اصل میں مقولہ رَابَنِي الشيء سے (باب مفاعلہ کا) مصدر ہے (یہ اس وقت تو کہتا ہے) جب تجھ میں بے چینی حاصل ہو ریبۃ نفس کا قلق
اضْطِرَابُهَا سُمِّيَ بِهِ الشَّكُّ لِاَنَّهُ يُقْلِقُ النَّفْسَ وَ يُزِيْلُ الطَّمَانِيْنَةَ وَ فِي الْحَدِيْثِ دَعْ مَا
اور اضطراب ہے اس کے ساتھ شک کا نام رکھ دیا گیا کیونکہ وہ نفس کو بے چین کرتا اور اطمینان دور کر دیتا ہے، حدیث میں ہے اس کو چھوڑ جو تجھے ریب میں
يُرِيْبُكَ اِلٰى مَا لَا يُرِيْبُكَ فَاِنَّ الشَّكَّ رِيْبَةٌ وَ الصِّدْقَ طَمَانِيْنَةٌ وَ مِنْهُ رَيْبُ الزَّمَانِ لِنَوَائِبِهٖ
ڈالے اس کی طرف ہو جو ریب میں نہ ڈالے کیونکہ شک باعث قلق ہے اور سچ باعث طمانیت ہے، اسی سے مصائب زمانہ کیلئے مقولہ ریب الزمان ہے۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ ریب کے لغوی معنی بیان فرمائے ہیں کہ ریب باب مفاعلہ سے مصدر ہے جیسے رابني الشيء بولتے ہیں یعنی مجھے چیز نے بے چینی میں ڈال دیا تو ریب کا معنی نفس کی بے چینی اور قلق اسی سے ریب الزمان ہے بمعنی حوادث زمانہ کیونکہ وہ بھی بے چین کر دیتے ہیں، اور شک بھی چونکہ نفس کی بے چینی کا سبب ہوتا ہے اس لئے مجازاً شک کو بھی ریب کہہ دیتے ہیں ورنہ ریب کا حقیقی معنی شک نہیں ہے معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کہ ایک سبب اور دوسرا مسبب ہے اور سبب مسبب میں فرق ہوتا ہے دونوں ایک چیز نہیں ہوتے، اس فرق کا ثبوت حدیث سے بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "دع ما يريبك الى مالا يريبك فان الشك ريبة و الصدق طمانينة" اس حدیث میں شک کے مقابلہ میں صدق اور ریبۃ کے مقابلہ

میں طمانینت ذکر ہوا طمانینت قلق کی ضد ہے تو معلوم ہوا کہ ریبۃ قلق کو کہتے ہیں نہ کہ شک کو، پھر شک پر ریبۃ کا حمل ہوا ہے اور یہ حمل تب درست ہے جب شک اور ریبۃ ایک چیز نہ ہوں ورنہ الشک ریبۃ کا معنی ہوگا الشک شک اور یہ بے معنی بات ہے جیسے اللیث اسد کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے ایسے الشک ریب کہنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اور کلام نبوی ﷺ کا بے فائدہ ہونا باطل ہے تو شک اور ریب کا ایک چیز ہونا باطل ہے۔

هُدًى لِلْمُتَّقِيْنَ :يَهْدِيْهِمْ إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدٰى فِي الْاَصْلِ السُّرٰى وَالتُّقٰى وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ
یہ کتاب ہدایت ہے متقین کیلئے جوان کی حق کی طرف راہنمائی کرتی ہے، ھُدیٰ اصل میں سریٰ اور تقیٰ کی طرح مصدر ہے، ھدایت کا معنی دلالت
وَقِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُوْلَةُ إِلَى الْبُغْيَةِ لِاَنَّهٗ جُعِلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَعَلٰى هُدًى
کرنا، اور کہا گیا ہے کہ ہدایت وہ دلالت جو مطلوب تک پہنچائے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول "لعلی ھدی اوفی ضلال مبین" میں ضلالت کی مقابل
اَوْ فِيْ ضَلَالٍ مُّبِيْنٍ وَلِاَنَّهٗ لَايُقَالُ مَهْدِيُّ اِلَّا لِمَنِ اهْتَدٰى اِلَى الْمَطْلُوْبِ
بنائی گئی ہے اور اس لئے بھی کہ مھدی اسی کو ہی کہا جاتا ہے جس نے مطلوب تک راہ پالی۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے ھدی للمتقین کا معنی یھدیھم سے کر کے اشارہ فرمایا کہ ھدی مصدر بمعنی اسم فاعل ہے، پھر ہدایت کے معنی بیان فرمائے ہیں کہ ھدیٰ سریٰ اور تقیٰ کی طرح مصدر ہے یہ لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، جب لازم ہو تو اھتداء کے معنی میں ہوگا اور متعدی ہو تو ہدایت کے معنی میں ہوگا۔

ھدایت کے دو معنی ہیں خاص دلالت یعنی اسباب طاعت پیدا کر کے راہ دکھانا خواہ کوئی مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے جس کا ذکر اھدنا الصراط المستقیم میں ہو چکا ہے، دوسرا معنی ایسی دلالت جو مقصود تک پہنچائے ابتدائی کتب میں اس کا عنوان یہ اختیار کیا گیا تھا کہ ہدایت کا ایک معنی اراءۃ الطریق اور دوسرا معنی ایصال الی المطلوب اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے، دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو دلیلیں ذکر کیں ایک یہ کہ آیت "و انا او ایاکم لعلی ھدیً اوفی ضلال مبین" میں ہدایت ضلالت کے مقابلہ میں آئی ہے اور ضلالت مقصود تک نہ پہنچنا ہے تو ہدایت مقصود تک پہنچنے کے معنی میں ہوگی، مھدی ہدایت سے ہے اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ مھدی مدح کے طور پر کہا جاتا ہے اور قابل مدح مقصود تک پہنچنے والا شخص ہے نہ کہ نہ پہنچنے والا تو ثابت ہوا کہ ہدایت وہ دلالت ہے جو مقصود تک پہنچائے

لیکن یہ دوسرا معنی قابل اعتراض ہے اس لئے اس کو دوسرے نمبر پر قیل سے ذکر کیا ہے اور قائل کی جو دو دلیلیں پیش کی ہیں علماء نے ان کا جواب دیا ہے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں گفتگو اس ھدایت کے بارے میں ہے جو متعدی ہو جبکہ لعلی ھدی میں ہدایت لازم ہے تو اگر لازم ہدایت میں معنی ایصال الی المطلوب ہے تو ضروری نہیں ہے کہ متعدی میں بھی یہی معنی ہو، دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مھدی میں ایصال الی المطلوب کا معنی اس وجہ سے پایا جاتا ہے کہ وہ موقع مدح میں بولا جاتا ہے تو اس میں یہ معنی قرینہ حالیہ کی وجہ سے آیا مگر ضروری نہیں ہے کہ یہی معنی وہاں بھی ہو جہاں ایسا قرینہ نہ ہو۔

وَ اِخْتِصَاصُهٗ بِالْمُتَّقِيْنَ لِاَنَّهُمُ الْمُهْتَدُوْنَ بِهٖ وَالْمُنْتَفِعُوْنَ بِنَصْبِهٖ وَاِنْ كَانَتْ دَلَالَتُهٗ عَامَّةً
اور ہدایت کی متقین کے ساتھ تخصیص اس لئے ہے کہ متقین کو اس کے ذریعے ہدایت حاصل کرنے والے اور اس کے دلائل سے نفع اٹھانے والے اگرچہ اس کی دلالت
لِكُلِّ نَاظِرٍ مِنْ مُسْلِمٍ وَكَافِرٍ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ قَالَ هُدًى لِلنَّاسِ اَوْلِاَنَّهٗ لَايَنْتَفِعُ بِالتَّاَمُّلِ فِيْهِ
ہر غور کرنے والے کیلئے عام ہے چاہے مسلمان ہو یا کافر اسی اعتبار سے ھدی للناس فرمایا یا اس لئے کہ اس میں غور کرنے سے وہی ہی نفع اٹھاتا ہے
اِلَّامَنْ صَقَلَ الْعَقْلَ وَاسْتَعْمَلَهٗ فِيْ تَدَبُّرِ الْاٰيَاتِ وَالنَّظْرِ فِي الْمُعْجِزَاتِ وَتَعَرُّفِ النُّبُوَّاتِ
جس نے عقل کو مانجھا ہو اور آیات میں غور وتدبر کیلئے اور معجزات میں نظر کرنے میں اور دلائل نبوت پہچاننے میں استعمال کیا ہو کیونکہ قرآن مجید حفاظت صحت
لِاَنَّهٗ كَالْغِذَاءِ الصَّالِحِ لِحِفْظِ الصِّحَّةِ فَاِنَّهٗ لَايَجْلِبُ نَفْعًامَالَمْ تَكُنِ الصِّحَّةُ حَاصِلَةً وَاِلَيْهِ
کا کام دینے والی غذاء کی طرح ہے جو تب تک نفع نہیں دیتی جب تک (پہلے سے) صحت حاصل نہ ہو اسی کی طرف اللہ تعالی نے اس فرمان میں
اَشَارَبِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَاهُوَشِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَايَزِيْدُالظّٰلِمِيْنَ
اشارہ فرمایا "و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين
اِلَّاخَسَارًاوَلَايَقْدَحُ مَافِيْهِ مِنَ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فِيْ كَوْنِهٖ هُدًى لِمَالَمْ يَنْفَكَّ عَنْ بَيَانِ
الاخسارا "اور جو قرآن مجید میں مجمل ومتشابہ ہیں وہ اس کے ہدایت ہونے میں عیب نہیں لگاتے کیونکہ وہ بھی اس کی مراد کے بیان سے
تَعْيِيْنِ الْمُرَادِ مِنْهُ
خالی نہیں ہوئے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں سوالوں کے جوابات ہیں:

سوال: ایک جگہ قرآن مجید میں قرآن پاک کو ھدیً للناس فرمایا گیا کہ قرآن مجید کی ہدایت سب کیلئے ہے جب کہ یہاں ھدیً للمتقین فرمایا کہ قرآن مجید کی ہدایت صرف متقین کیلئے ہے؟

جواب: اگر متقین سے مراد وہ ہوں جو سب احکام پر عمل کرنے والے اور سب منہیات سے رکنے والے ہیں تو ان کی تخصیص اس لئے ہے کہ اگرچہ قرآن مجید سب کیلئے ہدایت ہے مگر ان لوگوں نے قرآن مجید کے ذریعے راہ پائی اور اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا اس لئے وہ اشرف وافضل ہو گئے ان کی افضلیت کی وجہ سے بالخصوص ان کا ذکر کیا گیا ہے، اور اگر متقین سے مراد وہ ہوں جو صرف کفر وشرک سے بچے ہیں (اگرچہ سب اوامر ونواہی کے پابند نہیں ہیں) تو ان کیلئے قرآن مجید ہدایت ہے اس لئے کہ ان لوگوں نے کفر وشرک کی بیماری سے صحت حاصل کر لی ہے اور قرآن مجید کی مثال صحت کیلئے مفید اور محافظ غذا کی ہے جو تب مفید ہوتی ہے جب پہلے صحت ہو اور کفر وشرک سے نکلنے والوں نے صحت حاصل کر لی کیونکہ انہوں نے عقل کو کفر کی کدورتوں سے صاف کر لیا اور دلائل نبوت اور معجزات میں غور کر کے ایمان لا چکے ہیں تو اب قرآن مجید ان کیلئے ہدایت بنتے ہوئے صحت کی محافظ غذا کی طرح کا کام دے گا لیکن جس نے کفر وشرک نہیں چھوڑا وہ بیمار ہے اور بیمار کو اچھی سے اچھی غذا بھی مفید نہیں ہوتی بلکہ زیادہ نقصان دہ ہوتی ہے اسی کی

تصویر کشی اللہ تعالیٰ نے یوں کی ہے "وننزل من القرآن ماھو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين الاخسارا"

سوال: سارے قرآن مجید کو ہدایت کہنا درست نہیں لگتا کیونکہ اس میں مجمل ومتشابہ بھی ہیں جن کا مفہوم ومعنی واضح نہیں ہے توان سے راہنمائی وہدایت حاصل ہی نہیں ہوسکتی؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے شوافع کے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ ان کی مراد ہرایک کو معلوم نہیں ہے لیکن راسخین فی العلم ان کی مراد جانتے ہیں لہٰذا وہ بالکلیہ غیر معلوم المراد نہ ہوئے توان کے ذریعہ ہدایت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، احناف کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد معلوم نہ ہونے میں عالم وجاہل کی آزمائش ہے تاکہ عالم ان کی مراد میں کرید کرے اور جاہل علم کی طرف رغبت کرے اس لحاظ سے مجمل ومتشابہ بھی ذریعہ ہدایت ہیں۔

وَ الْمُتَّقِی اِسْمُ فَاعِلٍ مِنْ قَوْلِهِمْ وَقَاهُ فَاتَّقٰی وَالْوِقَايَةُ فَرْطُ الصِّيَانَةِ وَهُوَ فِی عُرْفِ الشَّرْعِ
اورمتقی اسم فاعل کا صیغہ ہے عرب کے قول وقاہ فاتقیٰ سے ہے ،اوروقایہ انتہائی پرہیز کو کہتے ہیں اوراصطلاح شرع میں متقی
اِسْمٌ لِمَنْ يَقِی نَفْسَهُ عَمَّايَضُرُّهُ فِی الْآخِرَةِ وَلَهُ ثَلٰثُ مَرَاتِبَ اَلْاُوْلٰی التَّوَقِّی عَنِ الْعَذَابِ
اس شخص کا نام ہے جواس سے بچے جوآخرت میں اس کیلئے مضر ہو،اورتقوی کے تین درجے ہیں اول شرک سے برأت کرکے دائمی عذاب سے بچنا
اَلْمُخَلَّدِ بِالتَّبَرِّی عَنِ الشِّرْكِ وَعَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰی وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰی وَالثَّانِيَةُ اَلتَّجَنُّبُ
اسی پر اللہ تعالی کا یہ قول محمول ہے و الزمھم کلمۃ التقوی دوم گنہگار بنانے والے ہرکام سے
عَنْ كُلِّ مَايُؤْثِمُ مِنْ فِعْلٍ اَوْتَرْكٍ حَتّٰی الصَّغَائِرِ عِنْدَ قَوْمٍ وَهُوَالْمُتَعَارَفُ بِاسْمِ التَّقْوٰی فِی
بچنا چاہے کرنے کا ہو یا چھوڑنے کا حتی کہ کچھ علماء کے نزدیک صغائر تک کو بھی چھوڑدینا شرع میں تقوی اسی نام سے مشہور ہے
الشَّرْعِ وَهُوَالْمَعْنٰی بِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰی اٰمَنُوْاوَاتَّقَوْاوَالثَّالِثَةُ اَنْ يَتَنَزَّهَ عَمَّا
اوراللہ تعالی کے فرمان ولوان اھل القریٰ آمنواواتقوا سے یہی مراد ہے سوم ہراس چیز سے بچنا جو باطن کو اللہ تعالی سے غافل کرے اورآدمی
يُشْغِلُ سِرَّهُ عَنِ الْحَقِّ وَيَتَبَتَّلُ اِلَيْهِ بِشَرَاشِرِهِ وَهُوَالتَّقْوٰی الْحَقِيْقِیُّ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهِ وَ
پوراپوراللہ تعالی کی طرف متوجہ ہو یہی حقیقی تقوی ہے جو اللہ تعالی کے فرمان واتقوااللہ حق تقاتہ میں مطلوب
اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَقَدْفُسِّرَقَوْلُهُ هُدًی لِلْمُتَّقِيْنَ عَلَی الْاَوْجُهِ الثَّلٰثَةِ
اورھدی للمتقین میں تینوں طرح سے تقوی کی تفسیر کی گئی ہے۔

تشریح: متقین میں تقوی کا ذکر ہونے کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں تقوی اوراس کے درجات ذکر کرکے المتقین کی تفسیر کی ہے۔

فرمایا متقی جو متقین کا واحد ہے صیغہ اسم فاعل ہے مقولہ وقاہ فاتقی سے ہے جس کا معنی ہے کہ آدمی نے فلاں کو بچایا پس وہ بچ گیا انتہائی پرہیز کرنے کو تقوی کہتے ہیں شرعی معنی تقوی کا ان کاموں سے بچنا جو آخرت میں نقصان پہنچائیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تقوی کے تین درجات ہیں اول ایسا تقوی جس سے صرف دائمی عذاب سے بچ جائے چاہے کچھ نہ کچھ عذاب بھگتنا پڑے یہ تقوی کا ادنیٰ درجہ ہے یہ کفر و شرک چھوڑ کر ایمان اختیار کرنے سے حاصل ہوتا ہے اگر یہ درجہ بھی حاصل نہ ہو تو کبھی بھی جنت نہیں ملے گی اور اگر یہ تو ہو مگر تقوی کے دوسرے درجات حاصل نہ ہوں تو ضروری نہیں کہ فوراً جنت میں چلا جائے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ جہنم میں جائے کچھ وقت تک کیلئے جہنم میں جانے کا خطرہ ہے مگر ایک دن ضرور جنت میں داخل ہوگا یہ درجہ عوام میں ہے آیت "والزمهم كلمة التقوى" میں کلمہ ایمان اور اظہار برأت عن الکفر والشرک کو کلمہ تقوی فرمایا ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ ہر اس چیز سے بچنا جو گناہ میں مبتلا کردے اس میں صغائر تک سے بچنا داخل ہے گویا حرام سے مکروہ تنزیہی تک سے بچنا اور فرض سے مستحب تک کے ترک سے پرہیز کرنا حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے "لايبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به بأس" (ابن ماجہ وغیرہ) بندہ متقین کے اونچے درجے تک نہیں پہنچتا حتیٰ کہ ایسے کام چھوڑ دے جن میں حرج نہیں تاکہ بچ جائے حرج والے کاموں سے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں "ولو ان اهل القرىٰ آمنوا واتقوا" میں تقوی سے یہی درجہ مراد ہے کیونکہ اتقوا کا آمنوا پر عطف ہے اور عطف میں معطوف و معطوف علیہ کے مابین مغایرت ہوتی ہے تو یہاں مغایرت اس طرح ہوگی کہ اتقوا سے صرف ایمان مراد نہیں ہے جو تقوی کا ادنیٰ درجہ ہے بلکہ ایمان کے بعد کا دوسرا درجہ مراد ہے ورنہ عطف کا مغایرت والا فائدہ حاصل نہیں ہوتا یہ درجہ خواص کے تقوی کا ہے۔

فائدہ: اس درجہ میں صغائر تک سے بچنے کا مسلک متکلمین کا ہے اور معتزلہ اور بعض اہلسنت کے نزدیک صغائر سے بچنا اس میں داخل نہیں ہے ورنہ انبیاء علیہم السلام متقین میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان سے صغائر صادر کرائے گئے ہیں کیونکہ صرف صغائر کا بھی ہوجانا ان کی شان کے خلاف نہ تھا اور ان کے ذریعے امت کو تعلیم تھی کہ ایسے موقع پر کیا کریں یا یہ تاویل کریں گے کہ تقوی کے اس درجہ میں بھی صغیرہ ہوجانا تقوی کے خلاف نہیں، ہاں صغائر کی عادت اور اصرار اس درجہ تقوی کے خلاف ہے اور انبیاء کرام علیہم السلام میں عادت اور اصرار نہیں تھا۔

تقوی کا تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے یہ کہ ان تمام چیزوں سے بچنا جو دل کو اللہ تعالی سے غافل کریں ان سے بچ کر صرف اللہ تعالی ہی کی طرف متوجہ ہوجائے حتیٰ کہ صوفیا کرام کہتے ہیں کہ اپنے نفس تک سے بے توجہ ہوجائے کہ نفس بھی غافل نہ کرے جیسے ایک بزرگ کا واقعہ ذکر ہے کہ اللہ تعالی کی زیارت ہوئی عرض کیا یا اللہ: آپ تک کیسے پہنچوں؟ فرمایا دع نفسك وتعال اپنے نفس تک کو چھوڑ دو اور آجاؤ، کہ نفس بھی اللہ تعالی سے حجاب نہ رہے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت "اتقوا الله حق تقاته" میں تقوی سے یہی درجہ مراد ہے اور فرمایا کہ یہی تقوی حقیقی ہے یعنی تقوی کے نام سے موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے یہ مطلب نہیں کہ پہلے درجات تقوی حقیقی نہیں ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ هدىً للمتقين میں تقوی کی تینوں درجات کے ساتھ تفسیر کی جاسکتی ہے یعنی (۱) یہ کتاب ہدایت ہے برأت عن الشرک کرکے ایمان لانے والوں کیلئے (۲) ہدایت ہے ان کیلئے جو سب گناہوں سے بچتے ہیں (۳) ان کیلئے جو ان تمام چیزوں سے دور رہتے ہیں جو اللہ تعالی کی یاد سے غافل کریں۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ الْاٰيَةَ تَحْتَمِلُ اَوْجُهاً مِنَ الْاِعْرَابِ اَنْ يَّكُوْنَ الٓمّٓ مُبْتَدَأً عَلٰى اِنَّهُ اِسْمُ الْقُرْاٰنِ

اور جان لو کہ آیت اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال رکھتی ہے یہ کہ الٓمّٓ قرآن مجید

اَوِ السُّوْرَةِ اَوْ مُقَدَّرٌ بِالْمُؤَلَّفِ مِنْهَا وَ ذَالِكَ خَبَرُهُ وَ اِنْ كَانَ اَخَصَّ مِنَ الْمُؤَلَّفِ مُطْلَقاً وَ

یاسورت کا نام ہوکر یا "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل کی بناء پر مبتداء ہو اور ذالك اس کی خبر ہو اگرچہ "المؤلف من هذه الحروف" سے

الْاَصْلُ اَنَّ الْاَخَصَّ لَايُحْمَلُ عَلَى الْاَعَمِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمُؤَلَّفُ الْكَامِلُ فِيْ تَالِيْفِهِ الْبَالِغُ

خاص مطلق ہے اور اصل یہ ہے کہ اخص اعم پر محمول نہیں ہوا کرتا کیونکہ مراد المؤلف سے وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہے جو فصاحت کے

اَقْصٰى دَرَجَاتِ الْفَصَاحَةِ وَمَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ ،وَالْكِتَابُ صِفَةُ ذَالِكَ وَاَنْ يَّكُوْنَ الٓمّٓ خَبَرُ

اونچے درجات اور بلاغت کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا ہوا ہے ،اور الكتاب ذالك کی صفت ہے ،اور یہ کہ الٓمّٓ خبر ہو مبتداء محذوف کی اور ذالك اس کی

مُبْتَدَأً وَذَالِكَ خَبَراً ثَانِياً اَوْ بَدَلاً وَ الْكِتَابُ صِفَةٌ

دوسری خبر یا اس سے بدل ہو اور الكتاب ذالك کی صفت ہو۔

تشریح: اس عبارت میں الٓمّٓ ذالك الكتاب کی ترکیب بیان فرمائی ہے کہ اس کی کئی ترکیبیں ہوسکتی ہیں ① الٓمّٓ اگر سورت یا قرآن مجید کا نام ہو یا "المؤلف من هذه الحروف" کی تاویل میں ہو تو الٓمّٓ مبتداء ذالك الكتاب موصوف وصفت ملکر خبر ہے

سوال: جب الٓمّٓ المؤلف من هذه الحروف کی تاویل میں ہو تو یہ ترکیب درست نہیں ہوسکتی کیونکہ خبر کا مبتداء پر حمل ہوا کرتا ہے اور اخص کا حمل اعم پر درست نہیں ہوتا یہاں الٓمّٓ اعم پر ذالك الكتاب اخص کا حمل ہوگا جو ٹھیک نہیں ہے

جواب: اگرچہ لفظاً المؤلف من هذه الحروف عام ہے لیکن معناً خاص ہے کیونکہ اس سے مراد ایسا مؤلف ہے جو تالیف میں کامل اور فصاحت وبلاغت میں اونچے درجات کو پہنچا ہوا ہو جو قرآن مجید کے سوا کوئی نہیں ہے تو اس اعتبار سے خاص ہو جائے گا تو خاص کا خاص پر حمل ہوگا نہ کہ خاص کا عام پر حمل ہوگا۔

② یا الٓمّٓ مبتداء محذوف کی خبر اول ہے اور ذالك الكتاب اس کی خبر ثانی ہے اب وہ مبتداء محذوف کونسا ہے؟ تو اگر الٓمّٓ قرآن مجید یا سورت کا نام ہو تو مبتداء محذوف هذا ہے تو عبارت ہوگی هذا الٓمّٓ اور اگر الٓمّٓ المؤلف من هذه الحروف کی تاویل میں ہو تو مبتداء محذوف المتحدیٰ به ہوگا یعنی المتحدیٰ به المؤلف من هذه الحروف .

③ الٓمّٓ مبتداء محذوف کی خبر ہے جس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے اور آگے کیلئے مبدل منہ اور ذالك موصوف الكتاب صفت دونوں ملکر الٓمّٓ سے بدل ہے۔

وَ لَا رَيْبَ فِي الْمَشْهُوْرَةِ مَبْنِيٌّ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنٰى مِنْ مَنْصُوْبُ الْمَحَلِّ عَلٰى اِنَّهُ اِسْمُ لَاالنَّافِيَةِ

اور لاریب مشہور قرأت میں مبنی ہے کیونکہ معنیٰ من کو متضمن ہے محلاً منصوب ہے اس بناء پر کہ لا نفی جنس کا اسم ہے جو لا اِنّ والا عمل

لِلْجِنْسِ الْعَامِلَةِ عَمَلَ اِنَّ لِاَنَّهَا نَقِيْضُهَا وَلَازِمَةٌ لِلْاَسْمَاءِ لُزُوْمَهَا وَفِيْ قِرَاءَ ةِ اَبِى الشَّعْثَاءِ

کرتا ہے کیونکہ اِنّ کی نقیض ہے اور یہ اسماء کیلئے لازم ہے اِنّ کے اسماء کو لازم ہونے کی طرح اور ابوالشعثاء کی قرأت میں لا بمعنیٰ لیس

مَرْفُوْعٌ بِلَا الَّتِیْ بِمَعْنٰی لَیْسَ

کے ذریعے مرفوع ہے

تشریح: یعنی لا ریب کے ریب میں دو قرائتیں ہیں اول یہ کہ محلا منصوب ہے دوم یہ کہ مرفوع ہے منصوب اس صورت میں ہے جب لانفی جنس کا ہو وجہ نصب کی یہ ہے کہ لانفی جنس کا اسم نکرہ مفردہ ہے اور لا کا اسم نکرہ مفردہ ہو تو علامت نصب پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ نکرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے کیونکہ لا نفی جنس کلام میں کسی سوال کے جواب میں آتا ہے اور اس سوال میں من لفظاً ہوتا ہے جواب میں من لانے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی سوال ہی اس کا قرینہ ہوتا ہے جیسے هل من رجل في الدار کا جواب دیا جاتا ہے لا رجل في الدار جس کی تقدیر عبارت لا من رجل في الدار ہے یہاں بھی لانفی جنس ہے گویا سوال ہوا اهل من ريب في القرآن جواب دیا گیا لاریب فيه تو من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لا کا اسم مبنی ہوگا کیونکہ معنی حرف کو متضمن ہونا بھی سبب بناء ہے۔ اور محلا منصوب اس لئے ہوگا کہ لانفی جنس إنَّ والا عمل کرتا ہے اور إنَّ ناصب اسم درافع خبر ہے، إنَّ والا عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لانفی جنس إنَّ کے ساتھ تجانس اور تضاد دونوں طرح کا تعلق رکھتا ہے شبہ تجانس کا اس طرح کہ جیسے إنَّ اپنے بعد اسم وخبر چاہتا ہے اور اسماء پر ہی داخل ہوتا ہے افعال یا حروف پر داخل نہیں ہوتا ایسے لانفی جنس بھی اسم وخبر چاہتا اور اسماء پر داخل ہوتا ہے، اور شبہ تضاد کا اس طرح کہ إنَّ اثبات وتحقیق کیلئے آتا ہے لانفی کیلئے آتا ہے اثبات ونفی باہم متضاد ہیں تو جب تضاد کی نسبت دیکھی تو اس کا لحاظ کر کے احد النقیضین کو دوسرے کا عمل دے دیا اور جب تجانس کی نسبت دیکھی تو دونوں نظیرین ہو گئے تو احد النظیرین کو دوسرے کا عمل دے دیا، اور ریب چونکہ مبنی ہے اس لئے حقیقۃً نصب نہ ہوگا محل نصب میں ہوگا۔

دوسری قرأت ریب کے مرفوع ہونے کی ہے یہ ابو الشعثاء کی قرأت ہے اس صورت میں لانفی جنس کا نہ ہوگا بلکہ لامشابہ بلیس ہوگا جس کا اسم مرفوع خبر منصوب ہوتی ہے تو ریب اسم معرب مرفوع اور خبر کائنا وغیرہ منصوب ہوگی۔

دونوں قرأتوں میں فرق یہ ہے کہ مشہور قرأت کے مطابق سب افراد ریب کی نفی وجوبی ہوگی کیونکہ نفی جنس میں نفی استغراق ہوگی اور ابو الشعثاء کی قرأت کے مطابق سب افراد ریب کی نفی درجہ احتمال میں غیر وجوبی ہوگی کیونکہ ریب نکرہ ہوگا جس میں جنس کا معنی بھی ہوسکتا ہے وحدت کا معنی بھی ہوسکتا ہے۔ قرأت مشہورہ کے مطابق معنی ہوا قرآن مجید میں نہ ایک ریب ہے نہ زیادہ، اور قرأت ابو الشعثاء کے مطابق ایک احتمال کے مطابق وہی معنی ہوگا جو ذکر ہوا دوسرے احتمال کے مطابق معنی ہوگا ایک ریب نہیں بلکہ دو یا تین ہیں جیسے لامشابہ بلیس کی صورت میں لا رجل في الدار کا معنی ہے گھر میں ایک مرد نہیں بلکہ دو یا تین ہیں۔

وَ فِيْهِ خَبَرُهٗ وَلَمْ يُقَدَّمْ كَمَا قُدِّمَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا فِيْهَا غَوْلٌ لِاَنَّهٗ لَمْ يُقْصَدْ تَخْصِيْصُ نَفْيِ

اور فیہ لا کی خبر ہے اس کو مقدم نہیں کیا گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں مقدم کیا گیا " لافیها غول " کیونکہ سب آسمانی کتابوں میں سے قرآن مجید

الرَّيْبِ بِهٖ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْكُتُبِ كَمَا قُصِدَ ثَمَّهٗ اَوْ صِفَتُهٗ وَلِلْمُتَّقِيْنَ خَبَرُهٗ وَهُدًى نَصْبٌ

کے ساتھ ریب کی نفی کی تخصیص مقصود نہیں ہے جیسے وہاں تخصیص مقصود ہے یا لفظ فیہ ریب کی صفت ہے اور للمتقين اس کی خبر ہے اور هدىً بناء بر حال

عَلَى الْحَالِ اَوِ الْخَبَرُ مَحْذُوْفٌ كَمَا فِيْ لَا ضَيْرَ وَلِذٰلِكَ وُقِفَ عَلٰى لَا رَيْبَ عَلٰى اَنَّ فِيْهِ

منصوب ہے، یا خبر محذوف ہے جیسے لاضیر میں محذوف ہے اسی لئے لاریب پر وقف کیا گیا اس بناء پر کہ فیہ هدىً کی خبر ہے هدىً کے نکرہ ہونے کی

خَبَرُ هُدیً قُدِّمَ عَلَیْهِ لِتَنْکِیْرِهٖ وَالتَّقْدِیْرُ لَارَیْبَ فِیْهِ هُدیً

وجہ سے اس پر مقدم لائی گئی اور تقدیر عبارت لاریب فیہ ھدی ہے

تشریح: اس عبارت میں لا کی خبر کے متعلق احتمالات اور ترکیب بیان کی ہے، لا کی خبر کے متعلق تین احتمال ہیں (۱) فیہ کے اندر کی ضمیر مجرور ذوالحال ھدیً للمتقین حال، حال وذوالحال ملکر فی کیلئے مجرور، جار مجرور ملکر لا کی خبر ہے چاہے لائی جنس ہو یا مشابہ بلیس، ای لاریب کائن فیہ حال کونہ ھادیاً للمتقین

سوال: لا کی خبر فیہ کو اس کے اسم پر مقدم کیوں نہیں لایا گیا جیسے لافیھا غول میں مقدم کیا گیا ہے، اگر یہاں مقدم ہوتی تو لافیھا غول کے اسلوب قرآنی کے مطابق ہوتی؟

جواب: لا فیھا غول میں تقدیم سے مقصود حصر ہے کہ جنت کی شراب ہی میں دوران سر نہ ہوگا برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں دوران سر ہے جب کہ لاریب فیہ میں فیہ مقدم کرنے سے حصر ہوتا کہ قرآن مجید ہی میں شک نہیں ہے برخلاف دوسری آسمانی کتابوں کے کہ ان میں شک ہے حالانکہ ریب کی نفی قرآن مجید کے ساتھ خاص نہیں ہے نہ ہی تخصیص مقصود ہے تو یہاں حصر مقصود نہ تھا اس لئے فیہ خبر مقدم نہیں کی گئی۔

② یا فیہ ریب کی صفت ہے اس طرح کہ فی حرف جار ضمیر مجرور ذوالحال ھدیً حال ہے حال وذوالحال ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق کائناً محذوف کے ہوکر ریب کی صفت ای لاریب کائناً (یا کائنٌ) فیہ حال کونہ ھادیاً للمتقین (کائناً جب لائی جنس ہو، کائن جب لا مشابہ بلیس ہو)

③ لا کے بعد ریب اسم ہے اور لا کی خبر فیہ محذوف ہے مذکور فیہ لا کی خبر نہیں ہے بلکہ اگلے جملہ ھدی للمتقین کی خبر مقدم ہے ای لاریب فیہ، فیہ ھدی للمتقین چونکہ ھدیً نکرہ مبتداء ہے اور نکرہ بغیر تخصیص مبتداء ہونا درست نہیں ہے تو فیہ خبر کی تقدیم سے اس میں تخصیص ہوگئی اب نکرہ مخصصہ بن کر اس کا مبتداء بننا درست ہوگیا، اس صورت میں لاریب پر وقف تام ہوگا۔

وَ اَنْ یَّکُوْنَ ذَالِكَ مُبْتَدَاً وَالْکِتَابُ خَبَرُهٗ عَلٰی اِنَّهُ الْکِتَابُ الْکَامِلُ الَّذِیْ یَسْتَاهِلُ اَنْ

اور یہ کہ ذالك مبتداء ہو اور الکتاب اس کی خبر ہو اس بناء پر کہ یہ وہ کتاب کامل ہے جو اس کے لائق ہے کہ اس کا نام کتاب ہو یا ذالك: الکتاب کی

یُسَمّٰی کِتَاباً اَوْ صِفَتُهٗ وَ مَا بَعْدَهٗ خَبَرُهٗ وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ الٓمّٓ

صفت ہے اور مابعد اس کی خبر ہے اور سارا جملہ الٓمّٓ کی خبر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں الٓمّٓ ذالك الکتاب کے بقیہ ترکیبی احتمالات ذکر کئے گئے ہیں تین احتمال پہلے واعلم ان الآیۃ: سے ذکر ہوئے تھے ان کو دوبارہ ملاحظہ کریں یہاں مزید احتمال ذکر کئے ہیں۔

① الٓمّٓ مبتداء اول ذالك مبتداء ثانی الکتاب مبتداء ثانی کی خبر، مبتداء ثانی اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہوکر خبر مبتداء اول الٓمّٓ کیلئے۔

سوال: الکتاب کو ذالك کی خبر بنانا درست نہیں ہے کیونکہ خبر جب معرف باللام ہو اپنے مبتداء پر منحصر ہوا کرتی ہے تو یہاں

الکتاب کو ذالك (جس کا مشارالیہ قرآن مجید ہے) کی خبر بنانے سے مطلب یہ نکلے گا کہ قرآن مجید ہی کتاب ہے اور کتابیں نہیں ہیں حالانکہ سابقہ آسمانی کتابوں میں سے ہر کتاب بھی کتاب تھی؟

جواب: اس صورت میں الکتاب کا ذالك کے ذریعہ قرآن مجید پر حمل اور اس کے ساتھ تخصیص اس اعتبار سے ہے کہ اگرچہ سابقہ کتابیں بھی کتاب کا مصداق ہیں مگر قرآن مجید ایسی شان والی کتاب ہے کہ اس شان کے اعتبار سے یہی کتاب ہی کتاب کہلانے کے زیادہ لائق ہے۔

② الٓمّ مبتداء اول، ذالك موصوف الکتاب صفت، موصوف صفت ملکر مبتداء ثانی، لاریب فیہ مبتداء ثانی کی خبر، پھر مبتداء ثانی اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہوکر مبتداء اول الٓمّ کی خبر ہے۔

وَالْاَوْلٰی اَنْ یُقَالَ اَنَّهَا اَرْبَعُ جُمَلٍ مُتَنَاسِقَةٍ یُقَرِّرُ اللَّاحِقَةُ مِنْهَا السَّابِقَةَ وَلِذَالِكَ لَمْ یُدْخِلِ
اور اولی یہ ہے کہ کہا جائے یہ چار جملے ہوں باہم ربط رکھنے والے ان میں سے بعد والا پہلے والے کے مضمون کو مقرر (ثابت) کرتا ہے اسی لئے تو ہر دو جملوں کے
الْعَاطِفَ بَیْنَهُمَا فَالٓمّ جُمْلَةٌ دَلَّتْ عَلٰی اِنَّ الْمُتَحَدّٰی بِهٖ هُوَ الْمُؤَلَّفُ مِنْ جِنْسِ مَا یُرَكِّبُوْنَ
درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا تو الٓمّ ایسا جملہ ہے جو دلالت کرتا ہے کہ متحدیٰ بہ (جس کے مقابلہ کا کافروں کو چیلنج کیا گیا ہے) انہی حروف کی جنس سے
مِنْهُ كَلَامَهُمْ وَذَالِكَ الْكِتَابُ جُمْلَةٌ ثَانِیَةٌ مُقَرِّرَةٌ لِجِهَةِ التَّحَدِّیْ بِاَنَّهُ الْكِتَابُ الْمَنْعُوْتُ
مرتب ہے جن سے وہ اپنی کلام جوڑتے ہیں اور ذالك الکتاب دوسرا جملہ ہے جو پہلے کو اس جہت سے ثابت کرتا ہے کہ یہ ایسی کتاب ہے جو انتہائی کمال
بِغَایَةِ الْكَمَالِ ثُمَّ سُجِّلَ عَلٰی كَمَالِهٖ بِنَفْیِ الرَّیْبِ فِیْهِ وَلَارَیْبَ فِیْهِ ثَالِثَةٌ تَشْهَدُ عَلٰی كَمَالِهٖ
کے ساتھ موصوف ہو سکتی ہے پھر اس کے کمال پر نفی ریب کے ذریعے حکم لگایا گیا، لاریب فیہ تیسرا جملہ ہے جو اس کے کامل ہونے کی گواہی دیتا ہے
اِذْ لَا كَمَالَ اَعْلٰی مِنَ الْحَقِّ وَالْیَقِیْنِ، وَهُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ بِمَا یُقَدَّرُ لَهٗ مُبْتَدَأً رَابِعَةٌ تُؤَكِّدُ كَوْنَهٗ
کیونکہ حق اور یقین سے اونچا کوئی کمال نہیں ہے اور هدیً للمتقین اپنے مقدر مبتداء سمیت چوتھا جملہ ہے جو اس کے حق ہونے کی تاکید کرتا ہے کہ اس
حَقًّا لَا یَحُوْمُ الشَّكُّ حَوْلَهٗ بِاَنَّهٗ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ
کے آس پاس شک نہیں گھومتا کیونکہ یہ ہدایت ہے متقین کیلئے۔

تشریح: اوپر الٓمّ سے هدیً للمتقین کی جو ترکیبیں ذکر ہوئیں وہ محض احتمالی ہیں یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ترکیب کے متعلق راجح بات بیان کرتے ہیں جو بلاغت کے اعتبار سے کئی نکات پر مشتمل ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ الٓمّ سے هدیً للمتقین تک الگ الگ چار جملے مانیں الٓمّ • ذالك الکتاب • لاریب فیہ • هدیً للمتقین • یہ چار جملے باہم مربوط ہیں ان کے باہم ربط کی دو صورتیں مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیں عبارت بالا میں پہلی صورت مذکور ہے اگلی عبارت میں دوسری ذکر ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ ربط کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو سابقہ کیلئے تاکید مانیں اور مؤکد و تاکید میں پورا اتصال ہوتا ہے اسی اتصال کی وجہ سے حرف عطف درمیان میں نہیں لایا گیا تو جب اللہ تعالیٰ نے الٓمّ فرمایا اس جملہ نے دلالت کی کہ جس کتاب کے

مقابلہ کا تمہیں چیلنج دیا گیا ہے اس کے حروف مادیہ تمہاری کلام کے حروف مادیہ ہی ہیں تو الٓم سے چیلنج کیا گیا ذالك الكتاب نے اس چیلنج کی جہت متعین کی ہے کہ یہ کتاب کامل ہے انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہٰذا اس جیسی لیکر آؤ تو دیکھیں مگر چونکہ کامل ہے اس لئے اگر اس جیسی بن سکے تو ناقص ہونا ثابت ہوگا اور ناقص ہے نہیں تو اس جیسی لانا محال ہے، تو ذالك الكتاب کے ذریعے چیلنج مؤکد ہوگیا پھر ذالك الكتاب کے ذریعے جو اس کو کتاب کامل کہا گیا تھا لاریب فیه سے اس کا کمال ثابت کیا گیا کہ اس کا کمال اس لئے ہے کہ یہ لاریب ہے کیونکہ حق اور یقینی سے بڑھکر کوئی کامل نہیں ہے اور جس میں شک ہو وہ ناقص ہی ہے تو لاریب فیه سے کمال کی تاکید ہوئی، پھر ھدیً للمتقین لاریب کی تاکید کرتا ہے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک یقینی نہ ہو وہ ہدایت کا مقصود پورا نہیں کرسکتی تو جب یہ قرآن مجید ہدایت ہے تو یقینی اور غیر مشکوک ہے تو ھدیً للمتقین سے بھی لاریب ہونا ثابت ہوا تو ہر لاحقہ کا سابقہ کی تاکید ہونا ثابت ہوا۔

اَوْ تَسْتَتْبِعُ السَّابِقَةَ مِنْهَا اللَّاحِقَةُ اِسْتِتْبَاعَ الدَّلِيْلِ لِلْمَدْلُوْلِ وَبَيَانُهُ اَنَّهُ لَمَّا نَبَّهَ اَوَّلًا عَلٰى

یا ان جملوں میں سے سابقہ کے پیچھے لاحقہ اس طرح آیا ہے جیسے مدلول کے بعد دلیل آئے، اس کی وضاحت یوں ہے کہ جب پہلے تحدی بہ

اِعْجَازِ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مِنْ جِنْسِ كَلَامِهِمْ وَقَدْ عَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ اِسْتَنْتَجَ

کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ وہ ان کے کلام کی جنس سے ہے پھر بھی وہ اس کے مقابلے سے عاجز ہوچکے تو اس کا نتیجہ نکالا ہے کہ یہ ایسی کتاب

مِنْهُ اَنَّهُ الْكِتَابُ الْبَالِغُ حَدَّ الْكَمَالِ وَاسْتَلْزَمَ ذٰلِكَ اَنْ لَّا يَتَشَبَّثَ الرَّيْبُ بِاَطْرَافِهٖ اِذْ

ہے جو حد کمال کو پہنچی ہوئی ہے اور کامل ہونے کو یہ مستلزم ہے کہ شک اس کے اطراف کے قریب بھی نہ ہو کیونکہ جس کو شک

لَا اَنْقَصَ مِمَّا يَعْتَرِيْهِ الشَّكُّ وَالشُّبْهَةُ وَمَا كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لَامَحَالَةَ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

وشبہ پیش آسکے اس سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں اور جو اس طرح کی ہو لامحالہ متقین کیلئے ہدایت ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں باہم ربط کی دوسری صورت ذکر ہے کہ ان جملوں میں سے ہر سابقہ لاحقہ کیلئے بمنزلہ دلیل کے اور لاحقہ سابقہ کیلئے بمنزلہ مدلول کے ہے اور ہر سابقہ لاحقہ کو مستلزم ہے اور لاحقہ مدلول ہونے کی وجہ سے بمنزلہ بدل اشتمال کے ہوگا اور بدل ومبدل منہ میں اتصال وتعلق ہوتا ہے اس لئے حرف عطف درمیان میں نہیں لایا گیا تقریر اس طرح ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے الٓم فرما کر قرآن مجید متحدی بہ کے اعجاز کو ثابت کیا ہے کہ تمہاری کلام کا ہم جنس ہے لیکن تم مقابلہ سے عاجز ہو تو ثابت ہوا کہ یہ انتہائی کامل درجہ کی کتاب ہے تو الٓم ذالك الكتاب کو مستلزم ہے اور پھر کتاب کا کمال مستلزم ہے اس کے لاریب ہونے کو کیونکہ مشکوک سے زیادہ ناقص اور یقینی وحق سے کامل کوئی چیز نہیں ہے تو کامل ہونا لاریب ہونے کو مستلزم ہے تو ذالك الكتاب لاریب فیه کو مستلزم ہوا اور غیر مشکوک ہی باعث ہدایت ہوا کرتی ہے تو لاریب ہونا ہدایت کو مستلزم ہے تو لاریب فیه ھدیً للمتقین کو مستلزم ہے تو اس طرح بھی سب جملوں میں ربط ثابت ہوا۔

وَفِيْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِّنْهَا نُكْتَةٌ ذَاتُ جَزَالَةٍ فَفِي الْاُوْلَى الْحَذْفُ وَالرَّمْزُ اِلَى الْمَقْصُوْدِ مَعَ

اور ان جملوں میں سے ہر ایک میں کوئی نکتہ کئی نکتوں پر مشتمل موجود ہے پہلے جملہ میں حذف ہے اور علت سمیت مقصود کی طرف اشارہ ہے، اور دوسرے

التَّعْلِيْلِ وَفِي الثَّانِيَةِ فَخَامَةُ التَّعْرِيْفِ وَفِي الثَّالِثَةِ تَاخِيْرُ الظَّرْفِ حَذَرًا عَنْ اِيْهَامِ الْبَاطِلِ

جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے معرف کی تفخیم وتعظیم ہے، اور تیسرے میں ایہام باطل سے بچنے کیلئے ظرف کی تاخیر ہے، چوتھے میں حذف ہے

وَفِي الرَّابِعَةِ الْحَذْفُ وَالتَّوْصِيْفُ بِالْمَصْدَرِ لِلْمُبَالَغَةِ وَاِيْرَادُهُ مُنَكَّرًا لِلتَّعْظِيْمِ وَتَخْصِيْصُ

اور مصدر کے ذریعہ صفت لانے میں مبالغہ ہے اور نکرہ لانا ہے تعظیم کے لئے اور ہدایت کی متقین کے ساتھ تخصیص غایت

الْهُدٰى بِالْمُتَّقِيْنَ بِاعْتِبَارِ الْغَايَةِ وَتَسْمِيَةُ الْمُشَارِفِ لِلتَّقْوٰى مُتَّقِيًا اِيْجَازًا اَوْ تَفْخِيْمًا لِشَانِهٖ

(انجام) کے اعتبار سے ہے اور (صرف ایمان لا کر) صائر الی المتقوی کو متقی کہہ دیا گیا اختصار کیلئے یا اس کی عظمت شان کیلئے۔

تشریح: یہاں سے چار جملے ہونے کی صورت میں معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کرتے ہیں کہ ① پہلے جملے الٓمٓ میں تین طرح سے بلاغت ہے اول حذف مستقل نکتہ ہے چاہے الٓمٓ کا مبتداء محذوف ہو یا خبر لیکن صحیح یہ ہے کہ نفس حذف نکتہ نہیں بلکہ جن مقاصد کیلئے حذف ہوتا ہے وہ مقاصد نکتہ ہوتے ہیں مثلاً یا محذوف متعین ہوتا ہے یا متکلم اس کے تعین کا مدعی ہوتا ہے ادعاء متعین مانتا ہے یا سامع کے تنبہ کا امتحان مقصود ہوتا ہے یا تنگی مقام حذف کا مقتضی ہوتا ہے وغیرہ (مختصر المعانی ملاحظہ ہو) ② الٓمٓ سے اشارہ ہے مقصود کی طرف ③ مقصود کی علت کی طرف بھی اشارہ ہے مقصود قرآن مجید کا وحی من اللہ ہونا ثابت کرنا ہے جس کی تقریر گذر گئی اور ساتھ علت یعنی دلیل وحی ہونے کی یہ کہ تحدی یہ تمہارے کلام کا ہم جنس ہے پھر بھی مثل لانے سے عاجز ہو تو ثابت ہوا کہ وحی من اللہ ہے ورنہ اگر انسانی کلام ہوتا تو تم بھی مثل بنالاتے

② دوسرے جملہ میں الکتاب معرف باللام لانے سے ذالك کے مشارالیہ قرآن مجید کی عظمت شان مقصود ہے کہ الکتاب کا قرآن مجید میں حصر ہے کہ یہی کتاب ہے یعنی کامل کتاب ہونے کی وجہ سے کتاب کہلانے کی مستحق ہے۔

③ تیسرے جملہ میں ایہام باطل سے بچنے کیلئے فیه کی تاخیر ہے یعنی اگر فیه مقدم ہوتا تو وہم ہوتا کہ صرف قرآن مجید لاریب کتاب ہے دوسری آسمانی کتابیں شاید لاریب نہیں تو فیه کی تاخیر سے یہ وہم دفع ہوا کہ صرف قرآن مجید لاریب نہیں دوسری آسمانی کتابیں بھی (اصلی حالت کے وقت) لاریب ہیں۔

④ چوتھے جملہ میں پانچ طرح سے بلاغت ہے اول حذف کے ذریعے (اور پہلے ذکر ہوا کہ فقط حذف نکتہ نہیں جس غرض سے حذف ہو وہ غرض نکتہ ہوتا ہے) دوم هدیٰ مصدر کا قرآن مجید پر حمل بناء بر مبالغہ ہے کہ ذریعہ ہدایت ہوتے ہوتے گویا سراپا ہدایت ہوگیا جیسے زید عدل میں عدل کا زید پر حمل مبالغہ کیلئے ہے سوم هدیٰ نکرہ ہے اور تنکیر تعظیم کیلئے ہوتی ہے جیسے شر اهر ذاناب میں ہے تو مطلب ہوا کہ قرآن مجید بہت بڑا ہادی ہے جس کی ہدایت کی حقیقت ادراک سے آگے ہے، چہارم ہدایت کی ایک ابتداء ہے یعنی راہ دکھلانا دوسری انتہاء اور غایت ہے یعنی دکھائے ہوئے راہ پر چل پڑنا قرآن مجید کی ہدایت کی ابتداء سے (اگر چہ ابتداء سب کیلئے ہدایت ہے لیکن) چونکہ منتفع ہونے والے متقین ہیں تو ہدایت کی غایت وانتہاء کے ساتھ متقین کا خاص ہونا بطریق اولیٰ ہے اس لئے انتہاء کے اعتبار سے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کیا گیا، پنجم جو شخص ایمان لا چکا مگر ابھی تک صرف مؤمن کے درجہ میں ہے متقین کے اونچے درجے پر نہیں صرف ادنیٰ درجے پر ہے قرآن مجید کی ہدایت سے اس نے بھی ہدایت حاصل کی اس کو الگ

ذکر کرنے کے بجائے جملہ متقین میں داخل کرنے سے دو نکتے حاصل ہوئے اول اختصار حاصل ہوا الگ ذکر کرنے سے طوالت ہوتی دوم اعلی درجہ کے متقین میں اس کو داخل کرنے سے اس کی منقبت اور فضیلت ہے کہ جب وہ تقوی کی طرف چل پڑا تو متقین میں شامل ہو گیا لہٰذا اس کو متقی کہہ سکتے ہیں۔ تو ان کو چار الگ الگ جملے ٹھہرانے سے بلاغت کے یہ متعدد نکات حاصل ہوئے اور سابقہ تراکیب سے یہ نکات حاصل نہیں ہوتے۔

اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ : اِمَّا مَوْصُوْلٌ بِالْمُتَّقِيْنَ عَلٰى اِنَّهٗ صِفَةٌ مَجْرُوْرَةٌ مُقَيِّدَةٌ لَهٗ اِنْ فُسِّرَ

جو غیب پر ایمان لاتے ہیں یا یہ متقین کے ساتھ متصل ہے اس بناء پر کہ یہ صفت ہے مجرور ہے متقین کیلئے مقید ہے اگر تقوی کی تفسیر نامناسب کام

التَّقْوٰى بِتَرْكِ مَالَايَنْبَغِيْ مُتَرَتِّبَةٌ عَلَيْهِ تَرَتُّبَ التَّحْلِيَةِ عَلَى التَّخْلِيَةِ وَالتَّصْوِيْرِ عَلَى

چھوڑنے سے کی جائے یہ متقین پر ایسے مرتب ہوگی جیسے تحلیہ (زیور پہننا) تخلیہ (صفائی کرلینا) پر اور تصویر (نقش بنانا)

التَّصْقِيْلِ اَوْمُوْضِحَةٌ اِنْ فُسِّرَ بِمَايَعُمُّ فِعْلَ الْحَسَنَاتِ وَتَرْكَ السَّيِّئَاتِ لِاِشْتِمَالِهٖ عَلٰى

تصقیل (تختہ صاف کرنے) پر مرتب ہوتا ہے، یا یہ صفت موضحہ ہے اگر تقوی کی تفسیر ایسی کی جائے جو سب نیکیاں کرنے

مَاهُوَاَصْلُ الْاَعْمَالِ وَاَسَاسُ الْحَسَنَاتِ مِنَ الْاِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالصَّدَقَةِ فَاِنَّهَااُمَّهَاتُ

اور سب برائیاں چھوڑنے کو عام ہو کیونکہ یہ ایسے اعمال پر مشتمل ہے جو سب اعمال کی بنیاد و اصل اور سب نیکیوں کی جڑ ہیں

الْاَعْمَالِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ الْمُسْتَتْبِعَةِ لِسَائِرِ الطَّاعَاتِ وَالتَّجَنُّبِ

یعنی ایمان، نماز، صدقہ، کیونکہ یہ اعمال قلبی اور عبادات بدنیہ ومالیہ کی اصل ہیں جو سب طاعات کو اور سب گناہوں سے

عَنِ الْمَعَاصِيْ غَالِبًااَلَاتَرٰى اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِوَقَوْلِهٖ

بچنے کو اکثر طور پر مستلزم ہیں کیا آپ نہیں دیکھتے اللہ تعالی کے اس فرمان کی طرف " ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر " اور نبی کریم ﷺ

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اَلصَّلٰوةُ عِمَادُالدِّيْنِ وَالزَّكٰوةُ قَنْطَرَةُ الْاِسْلَامِ اَوْ مَادِحَةٌ بِمَاتَضَمَّنَهٗ

کا فرمان ہے کہ نماز دین کا ستون ہے اور زکوۃ اسلام کا پل ہے، یا یہ صفت مادحہ ہے جس سے ان اعمال پر مدح ہے جن کو یہ صفت متضمن ہے،

وَتَخْصِيْصُ الْاِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَاءِ الزَّكٰوةِ بِالذِّكْرِ اِظْهَارٌ لِفَضْلِهَا عَلٰى

اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوۃ اور ایتاء زکوۃ کی تخصیص بالذکر اس لئے ہے کہ ان کی ان سب اعمال پر فضیلت ہے

سَائِرِ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ اِسْمِ التَّقْوٰى اَوْعَلٰى اِنَّهٗ مَدْحٌ مَنْصُوْبٌ اَوْمَرْفُوْعٌ بِتَقْدِيْرِ اَعْنِيْ

جو تقوی کے تحت داخل ہیں، یا اس بناء پر کہ مدح ہے منصوب ہے یا اعنی مقدر کی وجہ سے

اَوْهُمُ الَّذِيْنَ وَاِمَّامَفْصُوْلٌ عَنْهُ مَرْفُوْعٌ بِالْاِبْتِدَاءِ وَخَبَرُهٗ اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى فَيَكُوْنُ

یا مرفوع ہے بتقدیر عبارت هم الذين ماننے سے، یا یہ متقین سے علیحدہ ہے بناء بر ابتداء مرفوع ہے اور اس کی خبر اولائك على هدى ہے

اَلْوَقْفُ عَلَى الْمُتَّقِيْنَ تَامًّا

تو پھر متقین پر وقف تام ہوگا۔

تشریح: یعنی الذین یؤمنون بالغیب میں دوصورتیں ہیں یاالمتقین سے متصل ہے یاالگ ہے، اگرالگ ہو(جس کا آخر میں ذکر ہے) توالذین یؤمنون مبتداء مرفوع ہے اولائك على هدىً من ربهم الخ اس کی خبر ہےاورالمتقین پروقف تام ہے،

اوراگرالمتقین سے متصل ہےتو مرفوع ومنصوب ومجرورتینوں طرح اعراب ہوسکتا ہے، مجرورہونے کی صورت میں المتقین کی صفت ہےچاہے صفت مقیدہ بنائیں یاموضحہ یعنی کاشفہ یامادحہ بنائیں (صفت مقیدہ وہ ہے جوموصوف کومقید بنائے یعنی اس کی قید بنے ،اورصفت موضحہ یاکاشفہ وہ ہے جوموصوف کےاندرموجودخفاءکودورکرے،اورصفت مادحہ وہ ہے جس سے مذکورہ اغراض حاصل نہ ہوں محض موصوف کی مدح کیلئے ہو)

اگرمتقین سے مرادصرف وہ ہوں جوگناہوں سے بچتے ہوں توالذین یؤمنون صفت مقیدہ بنے گی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرآن مجید ہدایت ہے گناہوں سے بچنے والوں کیلئے مگرصرف گناہوں سے بچنے سے قرآنی ہدایت پوری طرح کارآمدنہیں جب تک گناہوں سے بچنے کے ساتھ یہ صفات حاصل نہ ہوں،اور جب گناہوں سے بچنے کے ساتھ یہ صفات بھی ہوں توایسوں کیلئے قرآن مجید ہدایت کاملہ ہوگا اس صورت میں تقوی بمنزلہ تخلیہ کے اور یہ صفات بمنزلہ تحلیہ کے اورتقوی بمنزلہ تصقیل کے اور یہ صفات بمنزلہ تصویر کے ہوں گی تخلیہ گندگی ومیل کچیل دورکرنے کواورتحلیہ زیوراورزینت کے کپڑے پہننے کو کہتے ہیں اور تصقیل جس تختے یابرتن پرنقش بنا ناہواس کوصاف کرنے اور مانجھنے کواورتصویرنقش وصورت بنانے کو کہتے ہیں جب میل کچیل دورکردی گئی ہوتب زیوراورصاف کپڑے زیادہ خوبصورت بناتے ہیں اور جب تختہ صاف کردیا گیاہوتب اس پرنقش اورتصویربہترین بنتی ہے ورنہ زیوراورصاف کپڑے زینت بخش نہیں ہوتے اورتختہ پرتصویراورنقش صاف نہیں ہوتاایسے ہی تقوی کے ساتھ ایمان اوراعمال آدمی کومزین کرتے ہیں اورتقوی کے بغیرایمان واعمال پوری طرح مزین نہیں کرسکتے،توالذین یؤمنون بالغیب الخ المتقین کیلئے صفت مقیدہ ہے،

اوراگرمتقین سے مراد وہ ہوں جوسب طاعات کرنے والے اورسب گناہوں سے بچنے والے ہیں توالذین یؤمنون الخ المتقین کیلئے صفت موضحہ یاکاشفہ ہے

سوال:الذین الخ المتقین کیلئے صفت کاشفہ نہیں بن سکتی کیونکہ متقین کے مفہوم میں سب طاعات کرنااورسب گناہوں سے بچناپایاجاتاہے جبکہ الذین سے سب حسنات کرنااورسب سیئات سے بچناذکرنہیں ہواچندحسنات ذکرہوئیں اورترک سیئات بالکل ذکرنہیں ہوا؟

جواب: اگرچہ لفظاً الذین یؤمنون سے سب حسنات کاکرنااورسیئات سے بچناذکرنہیں ہوامگریہ کنایہ ہے سب حسنات کرنے اورسب سیئات سے بچنے سے کیونکہ الذین سے سب حسنات کےاصول ذکرہوئے ہیں اس طرح کہ سب حسنات تین قسم کی ہیں ایک وہ جن کانفس اوردل سے تعلق ہے الذین یؤمنون بالغیب میں ان کی اصل ایمان بالغیب ذکرہوئی دوسری وہ جن کاتعلق بدن سے ہے " ویقیمون الصلوۃ" میں ان کی اصل ذکرہوگئی نبی کریم ﷺ نے بھی نمازکودین کاستون فرمایااوردین سب حسنات کانام ہےتوجب دین کاستون ہواتوسب حسنات کاستون ہوااورعمارت ستون کے سہارے کھڑی ہوتی ہے ستون نے سب کوقائم

کیا ہوا ہوتا ہے تو سب حسنات کرنے کی توفیق نماز کے سبب ہوتی ہے اور نماز کے بغیر توفیق نہیں ہوتی، تیسرے وہ حسنات جن کا تعلق مال سے ہے ان کی اصل "و مما رزقناھم ینفقون" سے ذکر ہوئی نبی کریم ﷺ نے بھی زکوۃ کو اسلام کی پل فرمایا اور پل پار کرنے سے دوسری طرف پہنچ سکتے ہیں تو زکوۃ کی برکت سے دوسری نیکیوں تک پہنچ سکتے ہیں تو یہ سب حسنات کی اصول ہوئیں اور اصول کے ذکر کے تحت فروع کا ذکر تبعاً آ گیا کیونکہ یہ ملزوم ہیں سب حسنات کو اور جمیع حسنات ان کو لازم ہیں اور ملزوم بول کر لازم مراد لینے کو کنایہ کہتے ہیں تو بطور کنایہ سب حسنات ذکر ہو گئیں۔

اسی طرح یہ اصول سب سیئات کے ترک کو بھی مستلزم ہیں کیونکہ ایمان سے کفر و شرک چھوٹا اور نماز کے متعلق اللہ تعالی نے فرمایا "ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر" نماز بے حیائی و برے کاموں سے روکتی ہے تو جب نماز کی خاصیت ہوئی فحشاء ومنکر سے رکنا تو نماز کے ذکر سے سب فحشاء ومنکر کا ترک ضمناً ذکر ہوا نیز نماز میں مشغول ہونے سے آدمی غیبت وغیرہ سے بچے گا، اور زکوۃ سے ترک بخل و حرص وغیرہ ہوتا ہے اس طرح ترک سیئات بھی ضمناً ذکر ہوا،

سوال: جب الذین یؤمنون بالغیب الخ سے مراد سب حسنات کا کرنا اور سب سیئات سے بچنا ہے تو الذین یفعلون جمیع الحسنات ویترکون جمیع السیئات کیوں نہیں کہا گیا؟

جواب: اس انداز سے بیان میں تین فائدے ہیں اول یہ بتانا کہ سب حسنات کی دو قسمیں ہیں اصول اور فروع دوم تنبیہ کرنا ہے کہ ان اصول میں سے بعض اصول سیئات کے ترک کو مستلزم ہیں، سوم یہ بتانا ہے کہ حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ دل سے تعلق رکھنے والے، قالبیہ بدن سے تعلق رکھنے والے، مالیہ جن کا مال سے تعلق ہے۔

اور اگر متقین کی مراد مخاطب کو معلوم ہو تو پھر الذین یؤمنون المتقین کی صفت مادحہ ہوگی۔

سوال: متقین کے اوصاف اور بھی ہیں تو صرف انہی مذکورہ اوصاف کو آیات مذکورہ میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: بالخصوص اوصاف مذکورہ کے ذکر سے ان اوصاف کی عظمت وفضیلت ظاہر کرنا ہے کہ یہ دوسرے اوصاف سے فضیلت میں بڑھے ہوئے ہیں۔

② یا الذین منصوب ہے نصب بناء بر مدح ہے ای امدح الذین یؤمنون بالغیب یا اعنی فعل محذوف کے ذریعہ منصوب ہے۔

③ یا مرفوع ہے کہ خبر ہے مبتداء محذوف ھم کی ای ھم الذین یؤمنون بالغیب.

فائدہ حدیثیہ: حدیث الصلوٰۃ عمادالدین بسند ضعیف حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور الصلوۃ عمود الدین کے لفظ سے بلال بن یحیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے مرسل صحیح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بسند حسن مروی ہے (المقاصد الحسنہ ۲۷۴/۲، رقم ۶۳۲، الجامع الصغیر ح ۵۱۸۶) اور حدیث الزکاۃ قنطرۃ الاسلام حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے طبرانی کبیر و اوسط میں بسند حسن مروی ہے (المقاصد الحسنہ ۲۴۱/، رقم ۵۳۸، الجامع الصغیر ح ۴۵۸۹)

وَ الْاِیْمَانُ فِی اللُّغَۃِ عِبَارَۃٌ عَنِ التَّصْدِیْقِ مَاخُوْذٌ مِنَ الْاَمْنِ کَاَنَّ الْمُصَدِّقَ اٰمَنَ الْمُصَدَّقَ

اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے جو امن سے ماخوذ ہے گویا تصدیق کرنے والا تصدیق کئے ہوئے کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کرتا ہے

مِنَ التَّكْذِيْبِ وَالْمُخَالَفَةِ وَتَعْدِيَتُهُ بِالْبَاءِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى الْإِعْتِرَافِ وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى

اوراس کا باء کے ذریعے متعدی لانا اس لئے ہے کہ یہ معنی اعتراف کو متضمن ہے اور کبھی ایمان وثوق کے معنی کیلئے اس حیثیت سے بولا جاتا ہے کہ

الْوُثُوْقِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْوَاثِقَ صَارَ ذَاأَمْنٍ وَمِنْهُ مَاأَمَنْتُ اَنْ اَجِدَ صَحَابَةً

اعتماد کرنے والا مامون ہو گیا اسی سے مَا اٰمَنْتُ اَنْ اَجِدَ صَحَابَةً (مجھے بھروسہ نہیں کہ میں ساتھی پالوں گا) ہے

تشریح: اس عبارت میں یؤمنون کی تفسیر کرتے ہوئے ایمان کے معنی بیان فرمائے ہیں ایمان مصدر از افعال کا مجرد ازسمع لازم ہے بمعنی بے فکر ہونا لیکن صاحب کشاف کے مطابق مجرد بھی متعدی بیک مفعول ہے بمعنی مطمئن کرنا اور جب باب افعال میں آیا تو باب افعال کا ہمزہ متعدی پر داخل ہو کر یا اس کو لازم بنالیتا ہے یا متعدی بیک مفعول سے متعدی بدو مفعول کرتا ہے تو اگر ہمزہ اٰمن کو لازم بنائے تو بمعنی مطمئن ہونا آمنت ای صرت ذاامن میں اطمینان والا ہو گیا ماآمنت ان اجد صحابة مجھے بھروسہ نہیں کہ ساتھی پاؤں گا یعنی ساتھی پانے سے مطمئن ہوں، تو اس معنی کے اعتبار سے آمن بمعنی صار ذاامن ایمان لایا یعنی ایمان لانے والا مطمئن ہو گیا کیونکہ شک بے چین کرتا ہے جو کفر وشرک میں ہوتا ہے جب ایمان لایا تو شک ختم ہوا اور یقین حاصل ہوا بے چینی ختم ہو گئی اور اگر ہمزہ افعال نے اس کو متعدی بیک مفعول سے متعدی بدو مفعول بنایا ہو تو آمنت کا معنی میں نے فلاں کو فلاں چیز سے مطمئن کر دیا اس معنی کے اعتبار سے ایمان کا مطلب ہو گا کہ ایمان لانے والے اور تصدیق کرنے والے نے اپنے مصدَّق کو اپنی طرف سے تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا، تو اگر ایمان لازم سے ہو تو بمعنی وثوق یعنی بھروسہ کرنا، مطمئن ہونا اور یہ مجازی معنی ہے اس لئے مصنف ﷫ نے حرف قد داخل کر کے یہ معنی بیان کیا جو تقلیل کیلئے آتا ہے، اور اگر متعدی بدو مفعول سے ہو تو بمعنی تصدیق ہے مصنف ﷫ کی عبارت کے مطابق ایمان کا حقیقی لغوی معنی تصدیق اور مجازی معنی مطمئن کرنا، صاحب کشاف کے مطابق ایمان کا حقیقی معنی مطمئن کرنا پھر بطور مجاز شرعاً تصدیق کے معنی کی طرف نقل ہوا ہے اور شرعی ولغوی معنی میں مناسبت یہی ہے کہ تصدیق کرنے والا اپنے مصدَّق کو تکذیب ومخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اس لئے اطمینان کیلئے بولا جانے والا کلمہ تصدیق کیلئے استعمال ہو گیا ہے۔

و تعدیته بالباء: سوال: ایمان بمعنی تصدیق ہونے کی صورت میں بالاتفاق ایمان مفعول اول کی طرف متعدی بنفسہ ہوا کرتا ہے حرف جر کے ذریعہ متعدی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو پھر متعدی بباء کیوں استعمال ہوتا ہے؟

جواب: اس صورت میں معنی اعتراف کو متضمن ہوتا ہے (یعنی اعتراف کا معنی ملحوظ ہوتا ہے) اور اعتراف متعدی بباء ہوتا ہے تو اس کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے یہ ایمان بھی متعدی بباء ہو جاتا ہے۔

وَكِلَا الْوَجْهَيْنِ حَسَنٌ فِيْ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ

اور دونوں طرح کا معنی یؤمنون بالغیب میں اچھا ہے۔

تشریح: اگر ایمان بمعنی تصدیق لیں تو یؤمنون بالغیب کے معنی تصدیق کرتے ہیں غیب کی باتوں پر، اور اگر بمعنی وثوق لیں تو معنی ہو گا غیب کی چیزوں پر اعتماد رکھتے ہیں یعنی ان کو حقیقت مانتے ہیں۔

وَ اَمَّا فِي الشَّرْعِ فَالتَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ اَنَّهٗ مِنْ دِيْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ كَالتَّوْحِيْدِ

شرع میں ایمان اس کی تصدیق کا نام ہے جس کے متعلق بداہۃً معلوم ہوا کہ وہ نبی کریم ﷺ کے دین میں سے ہے جیسے توحید،

وَالنُّبُوَّةِ وَ الْبَعْثِ وَالْجَزَاءِ

نبوت اور بعث بعد الموت اور جزا

تشریح: یہاں سے ایمان کا شرعی معنی بیان کرتے ہیں کہ شرعاً جس کے متعلق علم بدیہی سے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کے دین میں سے ہے اس کی تصدیق کرنا (سچا ماننا) ایمان ہے، معلوم بالبداھۃ کا کیا معنی ہے؟ علامہ زمخشری رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق وہ جس کا دین میں سے ہونا عوام وخواص سب کو معلوم ہو مگر اس پر اشکال ہوگا کہ بہت سے ضروریات دین ایسی ہیں جن کا عوام کو علم نہیں ہے تو اس قول پر وہ ضروریات دین سے نکل جائیں گی اور ان کا انکار کفر نہ ہوگا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ زمخشری کے قول میں عوام سے مراد عام علماء ہیں اور خواص سے مراد مجتہدین حضرات ہیں، علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معلوم بالضرورۃ وہ ہیں جن کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہو،

دوسری بات یہ فرمائی کہ معلوم بالضرورۃ کی تصدیق کرنا ایمان ہے، تصدیق کا لفظی معنی سامع کا مخبر کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا مگر تصدیق میں صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ صرف سچا سمجھے بلکہ سچا سمجھ کر تسلیم کر لینا اور دل سے راغب ہونا، ابلیس سب ادیان کو سچا سمجھتا تھا مگر دل سے راغب نہ ہوا، امیہ بن صلت نے حضور ﷺ کو سچا سمجھا مگر راغب نہ ہوا سچا سمجھنے کے باوجود کئی اہل کتاب راغب نہ ہوئے تو وہ مؤمن نہ ہوئے، بہرحال معلوم ہوا کہ ایمان نام ہے ضروریات دین کی تصدیق کرنے کا ایمان کی تعریف میں یہ قول شیخ ابومنصور ماتریدی اور جمہور محققین رحمہم اللہ کا ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، رہا اقرار باللسان تو وہ ان حضرات کے نزدیک احکام دنیاوی جاری کرنے کیلئے ایمان کی شرط ہے رکن نہیں ہے شرط مشروط سے خارج ہوتی ہے رکن داخل ہوتا ہے تو اقرار ایمان میں داخل نہیں ہے اس لئے اقرار کے بغیر محض تصدیق سے آخرت میں نجات یافتہ ہوگا مگر دنیا میں مؤمن کے احکام نہ لگیں گے مثلاً اس کو امام بنانا اس کا جنازہ پڑھنا، مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ

وَ مَجْمُوْعَةُ ثَلَاثَةِ اُمُوْرٍ اِعْتِقَادُ الْحَقِّ وَالْاِقْرَارُ بِهٖ وَالْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ عِنْدَ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ

اور جمہور محدثین اور معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تین چیزوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے یعنی حق باتوں کا یقین کرنا اور ان کے حق

وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْخَوَارِجِ فَمَنْ اَخَلَّ بِالْاِعْتِقَادِ وَحْدَهٗ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَمَنْ اَخَلَّ بِالْاِقْرَارِ فَكَافِرٌ وَ

ہونے کا اقرار کرنا اور ایمان کے مقتضی پر عمل کرنا تو جو صرف یقین میں نقص رکھتا ہو وہ منافق ہے اور جو صرف اقرار میں نقص رکھتا ہو وہ کافر ہے

مَنْ اَخَلَّ بِالْعَمَلِ فَفَاسِقٌ وِفَاقًا وَ كَافِرٌ عِنْدَ الْخَوَارِجِ خَارِجٌ عَنِ الْاِيْمَانِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي

اور جو صرف عمل میں نقص رکھے وہ بالاتفاق فاسق ہے جب کہ خوارج کے نزدیک کافر بھی ہے اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو خارج ہے

الْكُفْرِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ

مگر کفر میں بھی داخل نہیں ہے۔

تشریح: ایمان کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے کہ ایمان تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے تصدیق، اقرار اور عمل یہ جمہور محدثین اور معتزلہ وخوارج کا قول ہے اس قول کے نتیجے میں تین صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ ایک شخص کے پاس اقرار ہے تصدیق نہیں ہے اگرچہ عمل بھی ہے یہ منافق ہے مسلمان نہیں، دوم ایک شخص تصدیق کرتا ہے اقرار نہیں کرتا یہ شخص واضح کافر ہے، سوم ایک شخص تصدیق واقرار دونوں کرتا ہے عمل نہیں کرتا ایسے کے بارے میں ان قائلین میں اختلاف ہو گیا جمہور محدثین ایسے شخص کو صرف فاسق مسلمان کہتے ہیں کافر اور ایمان سے خارج نہیں ٹھہراتے، خوارج کے نزدیک یہ شخص ایمان سے خارج ہے اور کافر ہے کیونکہ وہ اعمال کو ایمان میں داخل ٹھہراتے ہیں اور مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں کیونکہ عمل چھوڑنے سے جزو پایا گیا لہٰذا کافر ہوا۔ معتزلہ کے نزدیک یہ شخص ایمان سے نکل گیا ہے مؤمن نہیں رہا ہے مگر کافر بھی نہیں ہوا کیونکہ جحود نہیں پایا گیا کہ کافر کہیں، وہ ایمان وکفر کے درمیان منزلة بين منزلتين کہہ کر ایک درجہ مانتے ہیں۔

سوال: جب محدثین کے نزدیک بھی اعمال ایمان کی تعریف میں داخل ہیں تو وہ تارک اعمال کو خوارج وغیرہ کی طرح ایمان سے خارج کیوں نہیں کہتے؟

جواب: محدثین اعمال کو ایمان کامل میں داخل مانتے ہیں مطلق ایمان میں داخل نہیں کرتے یا اعمال کو بیشک ایمان کا جزو مانتے ہیں مگر جزو کی دو قسمیں ہیں جزو حقیقی جس کے معدوم ہونے سے کل معدوم ہو جائے، اور جزو عرفی جس کے معدوم ہونے سے کل معدوم نہ ہو محدثین کے نزدیک اعمال ایمان کیلئے جزو عرفی ہیں نہ کہ جزو حقیقی اس لئے اعمال کے معدوم ہونے سے ایمان معدوم نہیں ہوتا۔

فائدہ: مصنف رحمہ اللہ نے معتزلہ اور خوارج کے دلائل کا ذکر نہیں چھیڑا اور اچھا کیا ہے کیونکہ ایسے لوگ اب ناپید ہو گئے ہیں پھر آپ حضرات مسند امام اعظم رحمہ اللہ میں ایمان کی بحث میں یہ پڑھ چکے ہیں لہٰذا یہاں ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔

وَ الَّذِیْ یَدُلُّ عَلٰی اِنَّهُ التَّصْدِیْقُ وَحْدَهٗ اَنَّهٗ سُبْحَانَهٗ اَضَافَ الْاِیْمَانَ اِلَی الْقَلْبِ فَقَالَ کَتَبَ

اور اس پر دلالت کرنے والی دلیل کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت دل کی طرف کی ہے اور فرمایا کتب

فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَان وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ

فی قلوبهم الایمان، قلبه مطمئن بالایمان، لم تؤمن قلوبهم، و لما یدخل الایمان فی قلوبکم،

قُلُوْبِکُمْ وَعَطَفَ عَلَیْهِ الْعَمَلَ الصَّالِحَ فِیْ مَوَاضِعَ لَاتُحْصٰی وَقَرَنَهٗ بِالْمَعَاصِیْ فَقَالَ

اور بے شمار جگہوں میں عمل صالح کو ایمان پر عطف کیا، اور اس کو گناہوں کے ساتھ متصل ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے فرمایا

تَعَالٰی وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا، یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی

"وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، یایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی

الْقَتْلٰی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ، مَعَ مَافِیْهِ مِنْ قِلَّةِ التَّغْیِیْرِ لِاَنَّهٗ اَقْرَبُ اِلٰی

القتلیٰ، الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم" اس کے ساتھ یہ کہ اس معنی کے لینے سے تبدیلی کم ہوتی ہے کیونکہ وہ اصل معنی کے قریب ہے

الْاَصْلِ وَھُوَ مُتَعَیِّنُ الْاِرَادَۃِ فِی الْاٰیَۃِ اِذَا لْمُعَدّٰی بِالْبَاءِ ھُوَ التَّصْدِیْقُ وِفَاقاً

اور وہ آیت میں متعین المراد ہے کیونکہ ایمان متعدی بباء بالاتفاق تصدیق کے معنی میں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے جو پہلا قول ذکر کیا تھا یہاں سے اس کے دلائل ذکر کیے ہیں ان دلائل میں وہ دلائل بھی ہیں جن سے ایمان کا صرف تصدیق ہونا ثابت ہوا اور وہ بھی جن سے دوسرے قائلین پر رد ہے۔

① وہ آیات جن میں ایمان کا محل اور ظرف دل کو بتایا گیا دلیل ہیں کہ ایمان کا تعلق دل سے ہے اور دل سے صرف تصدیق کا تعلق ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق ہے اس پر مصنف رحمہ اللہ نے چار آیات ذکر کیں جو محتاج وضاحت نہیں ہیں۔

② وہ آیات جن میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف ہے چونکہ عطف تغایر کا تقاضہ کرتا ہے تو وہ آیات دلیل ہیں کہ ایمان و اعمال صالحہ الگ الگ چیز ہیں اعمال ایمان میں داخل نہیں مثلاً آمنوا وعملوا الصلحت، من آمن وعمل صالحاً، من یؤمن باللہ ویعمل صالحاً وغیرہ۔

③ وہ آیات جن میں گناہوں کے ساتھ ایمان کو متصل ذکر کیا گیا اور ایمان کی نفی نہیں کی گئی جیسے وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا مؤمنین کا باہم قتال گناہ ہے مگر باہم قتال کرنے والوں کو مؤمنین فرمایا، اور یایھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ کسی مسلمان کے عمداً قتل ہونے سے قصاص قاتل کے ذمہ ہے یایھا الذین آمنوا سے ان قاتلین کو ایمان والے کہہ کر خطاب کیا گیا، الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم میں فرمایا جنہوں نے ایمان کے ساتھ گناہ نہ ملایا معلوم ہوا کہ ایمان کے ساتھ گناہ مل سکتا ہے یعنی دونوں اکٹھے ہوسکتے ہیں۔ مگر اس آیت سے استدلال تام نہیں کیونکہ حدیث کے مطابق ظلم سے شرک جلی مراد ہے جس کے ساتھ ایمان اکٹھا نہیں ہوسکتا۔

④ چونکہ ایمان کا لغوی (حقیقی یا مجازی) معنی تصدیق ہے اب جب ایمان صرف تصدیق کا نام ہوگا تو اس لغوی معنی میں صرف تھوڑی سے تبدیلی ہوگی اور وہ لغوی معنی کے قریب ہوگا کہ لغوی معنی مطلق تصدیق ہے اور شرعی معنی معلوم بالضرورۃ کی تصدیق، اس کے برخلاف جب ایمان دو یا تین چیزوں کا نام ہو تو بہت تبدیلی ہوجاتی ہے لہٰذا ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ثابت ہوا۔

ثُمَّ اخْتُلِفَ فِیْ اَنَّ مُجَرَّدَ التَّصْدِیْقِ بِالْقَلْبِ ھَلْ ھُوَ کَافٍ لِاَنَّہُ الْمَقْصُوْدُ اَمْ لَابُدَّ مِنِ انْضِمَامِ

پھر اختلاف کیا گیا کہ کیا صرف تصدیق قلبی کافی ہے کیونکہ وہی مقصود ہے یا قدرت رکھنے والے کیلئے ساتھ اقرار ملانا ضروری ہے؟ شاید کہ حق دوسرا ہو

اِقْرَارِہٖ لِلْمُتَمَکِّنِ مِنْہُ وَلَعَلَّ الْحَقَّ ھُوَ الثَّانِیْ لِاَنَّہٗ تَعَالٰی ذَمَّ الْمُعَانِدَ اَکْثَرَ مِنْ ذَمِّ الْجَاھِلِ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوتاہی کرنے والے جاہل کی مذمت سے زیادہ معاند کی (دل میں تصدیق رکھنے کے باوجود) مذمت کی ہے، اور تسلیم

الْمُقَصِّرِ وَلِلْمَانِعِ اَنْ یَّجْعَلَ الذَّمَّ لِلْاِنْکَارِ لَا لِعَدَمِ الْاِقْرَارِ

نہ کرنے والے کو گنجائش ہے کہ مذمت انکار کی ٹھہرائے نہ کہ ترک اقرار کی۔

تشریح: اوپر پہلا قول محققین کا آیا تھا کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے جو حضرات ایمان میں اصل تصدیق کو کہتے ہیں اقرار کے بارے میں ان کے دو قول ہوجاتے ہیں یا کہیں کہ صرف تصدیق کو ایمان کہنے والوں سے اختلاف کرنے والے وہ حضرات بھی ہیں

جو تصدیق کے ساتھ اقرار کو بھی ملاتے ہیں، اب سمجھیں کہ محققین نے صرف تصدیق کو ایمان کہا ہے جبکہ اکثر احناف کہتے ہیں کہ ایمان دو چیزوں کا نام ہے تصدیق اور اقرار کا قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ڈرتے ڈرتے و لعل الحق هو الثانی کہہ کر اسی قول کو ترجیح دی اور وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو مگر اقرار نہ کرے وہ معاند ہے اور جو نہ جانتے ہوئے کوتاہی کرے وہ جاہل مقصر ہے اور اللہ تعالی نے معاند کی مذمت جاہل سے زیادہ کی ہے کہ معاند سے متعلق فرمایا فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم فویل لهم مما کتبت ایدیهم وویل لهم ممایکسبون. تین دفعہ ویل فرمایا، جب کہ جاہل مقصر کے متعلق اتنا فرمایا و منهم امیون لا یعلمون الکتاب الا امانی وان هم الایظنون دونوں کی مذمت میں کافی فرق ہے معلوم ہوا اقرار نہ کرتے ہوئے صرف تصدیق کرنے والا جاہل مقصر سے بھی بڑا مجرم ہے لہذا صرف تصدیق ایمان ونجات کیلئے کافی نہیں ہے ورنہ معاندین بھی ناجی ہوں گے۔

مگر قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس وجہ ترجیح کا جواب متکلمین یہ دے سکتے ہیں کہ آیت میں جن معاندین کی مذمت ہوئی یہ وہ معاند ہیں جنہوں نے سچا سمجھتے ہوئے انکار کیا اور ان کے مؤمن نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ایسوں کے متعلق ہے جو سچا سمجھتے ہوئے سکوت اختیار کریں آیت میں ایسوں کی مذمت نہیں ہے لہذا آیت تمہاری مؤید نہیں ہو سکتی۔

فائدہ: ایمان میں اقرار داخل ہونے پر احناف کے بکثرت دلائل ہیں مثلاً جناب ابو طالب کو تصدیق حاصل تھی جیسا کہ ان سے منقول اشعار سے ظاہر ہے۔ مگر اقرار نہ کیا اللہ تعالی نے اس کے متعلق آیات قرآنی اتار کر استغفار تک سے بھی منع فرمایا وغیرہ۔ اور امیہ بن صلت کے متعلق نبی کریم ﷺ نے فرمایا امن قلبه اس کا دل ایمان لایا لیکن اس کی زبان ایمان نہ لائی، یعنی اس میں تصدیق تھی اقرار نہ تھا کوئی امیہ کو مؤمن اور صحابی نہیں کہتا، معلوم ہوا کہ تصدیق کے ساتھ اقرار ضروری ہے۔

وَ الْغَیْبُ مَصْدَرٌ وُّصِفَ بِهٖ لِلْمُبَالَغَةِ كَالشَّهَادَةِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ

اور الغیب مصدر ہے اس کو بناء بر مبالغہ ذوات کی صفت بنایا گیا جیسے شہادۃ کے ساتھ صفت لائی گئی اللہ تعالی کے فرمان عالم الغیب والشهادة میں

وَالْعَرَبُ تُسَمِّی الْمُطْمَئِنَّ مِنَ الْاَرْضِ وَالْخَمْصَةَ الَّتِیْ تَلِی الْكُلْیَةَ غَیْبًا اَوْ فَیْعِلٌ خُفِّفَ كَقَیْلٍ

اور عرب زمین کے پست حصہ کو اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہے غیب کہتے ہیں یا یہ بروزن فیعل ہے قیل کی طرح اس میں تخفیف کی گئی ہے۔

تشریح: یہاں سے لفظ غیب کی تحقیق بیان فرمائی ہے دو قول ہیں اول یہ کہ لفظ غیب مصدر ہے دوم یہ کہ صفت مشبہ ہے اگر مصدر ہو تو بمعنی پوشیدگی، زمین کا جو حصہ پست اور نیچائی میں ہو وہ اونچے حصہ سے پوشیدگی میں ہوتا ہے اس لئے عرب اس کو بھی غیب کہتے ہیں ایسے ہی گردے کے قریب خالی جگہ سوراخ جس کے خالی ہونے سے بھوک کا احساس ہوتا ہے اس کو بھی غیب کہتے ہیں یہاں غیب سے ذوات غیبیہ مراد ہیں ان کو غیب کے ساتھ موصوف کرنا زید عدل کی طرح بناء بر مبالغہ ہے، اور اگر صفت مشبہ کا صیغہ ہو تو غَیْبٌ اصل میں غَیِّبٌ ہے پھر تخفیف کر کے غیب پھر غَیْبٌ کہا گیا جیسے قَیْلٌ اصل میں قَیِّلٌ ہے تخفیف کر کے قَیْلٌ کہا جاتا ہے۔

وَ الْمُرَادُ بِهِ الْخَفِیُّ الَّذِیْ لَا یُدْرِكُهُ الْحِسُّ وَلَا یَقْتَضِیْهِ بَدَاهَةُ الْعَقْلِ وَهُوَ قِسْمَانِ قِسْمٌ

اور غیب سے مراد وہ مخفی ہے جس کا ادراک حس نہ کر سکے نہ بداہت عقل اس کی مقتضی ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس پر خارج میں کوئی

لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمَعْنِىْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَايَعْلَمُهَا اِلَّاهُوَ، وَقِسْمٌ
دلیل نہ ہو اللہ تعالی کے فرمان وعندہ مفاتح الغیب لایعلمھا الاھو میں غیب سے یہی مراد ہے، دوم وہ جس پر دلیل
نُصِبَ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ كَالصَّانِعِ وَصِفَاتِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَحْوَالِهٖ وَهُوَ الْمُرَادُ بِهٖ فِي الْاٰيَةِ هٰذَا
قائم کی گئی ہو جیسے کائنات بنانے والا اور اس کی صفات اور آخرت کا دن اور اس کے حالات (یؤمنون کے لیے) اس آیت میں یہی مراد ہے، اور یہ بھی اس
اِذَا جَعَلْتَهٗ صِلَةً لِلْاِيْمَانِ وَ اَوْقَعْتَهٗ مَوْقِعَ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ وَ اِنْ جَعَلْتَهٗ حَالًا عَلٰى تَقْدِيْرِ كَانَ
وقت جب بالغیب کو آپ ایمان کیلئے صلہ بناؤ اور مفعول بہ کے قائم مقام ٹھہراؤ، لیکن اگر حال بناؤ کہ تقدیر عبارت ہو متلبسین بالغیب تو غیب
بِمَعْنَى الْغَيْبَةِ وَالْخِفَاءِ وَالْمَعْنٰى اَنَّهُمْ يُؤْمِنُوْنَ غَائِبِيْنَ عَنْكُمْ لَا كَالْمُنَافِقِيْنَ الَّذِيْنَ اِذَا
بمعنی غیبت وخفاء ہوگا اور معنی ہوگا کہ وہ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہوتے ہیں تم سے، منافقین کی طرح نہیں ہیں جو جب ایمان والوں سے
مُتَلَبِّسِيْنَ بِالْغَيْبِ لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنَّا وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اَوْ عَنِ
ملتے ہیں تو کہتے ہیں ہم بھی مؤمن ہیں اور جب اپنے شیاطین کے ساتھ علیحدگی میں ہوں تو کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں، یا معنی ہے جب مؤمن بہ
الْمُؤْمَنِ بِهٖ لِمَا رُوِيَ اَنَّ ابْنَ مَسْعُوْدٍ قَالَ وَالَّذِيْ لَا اِلٰهَ غَيْرُهٗ مَا اٰمَنَ اَحَدٌ اَفْضَلَ مِنْ اِيْمَانٍ
سے غائب ہوتے ہیں کیونکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرمایا اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں اس سے بڑھ کر کوئی ایمان نہیں لایا جو
بِغَيْبٍ ثُمَّ قَرَأَ هٰذِهِ الْاٰيَةَ وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِالْغَيْبِ الْقَلْبُ وَالْمَعْنٰى يُؤْمِنُوْنَ بِقُلُوْبِهِمْ لَا كَمَنْ
غیوبت کے وقت ایمان لایا ہے پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی، اور ایک قول یہ ہے کہ غیب سے مراد دل ہے اور معنی یہ ہے کہ ایمان لاتے ہیں دلوں کے ساتھ
يَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَالْبَاءُ عَلَى الْاَوَّلِ لِلتَّعْدِيَةِ وَعَلَى الثَّانِيْ لِلْمُصَاحَبَةِ
ان لوگوں کی طرح نہیں جو مونہوں سے وہ کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں پہلے معنی کی صورت میں باء تعدیہ کیلئے اور دوسرے کی صورت میں مصاحبت
وَعَلَى الثَّالِثِ لِلْاٰلَةِ
کیلئے اور تیسرے کی صورت میں آلہ کیلئے ہوگی

تشریح: یعنی غیب کے لفظ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو حواس ظاہرہ وباطنہ سے معلوم نہ ہو سکیں اور عقل بدیہی نہ سمجھے، پھر ایسے غیب کی دو قسمیں ہیں اول جس پر خارج میں دلائل قائم نہ ہوں، دوم جس پر دلائل قائم ہیں جیسے کائنات بنانے والی ذات اور اس کی متعدد صفات پر خارج میں دلائل قائم ہیں:

وفی کل شیء له آیة
تدل علی انه واحد

اسی طرح یوم آخرت اور اس کے حالات پر قرآن وسنت میں دلائل ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں وعندہ مفاتح الغیب میں غیب سے پہلی قسم مراد ہے، لیکن یؤمنون بالغیب میں کونسی مراد ہے؟

اس کا تعین باء سے ہوگا کہ بالغیب کی باء کونسی ہے؟ باء کی تین قسمیں ہیں صلہ کیلئے ہو یا مصاحبت کیلئے ہو یا استعانت کی ہو صلہ کیلئے وہ ہوتی ہے جس کا مدخول بالواسطہ ماقبل کا مفعول بہ ہو، اور مصاحبت کیلئے وہ ہے کہ جس کا ماقبل مابعد کے ساتھ ملتبس ہو اور استعانت کیلئے وہ ہے جس باء کا مدخول ماقبل والے فعل کیلئے ذریعہ اور سبب ہو،

تو یہاں اگر بالغیب کی باء صلہ کیلئے ہو تو غیب سے اشیاء غائبہ مراد ہوں گی اور بالغیب یؤمنون کا مفعول بہ ہوگا یعنی اشیاء غائبہ پر ایمان لاتے ہیں اور باء مصاحبت کی ہو تو غیب بمعنی غیوبت ہوگا اور بالغیب یؤمنون کی ضمیر فاعل سے حال ہوگا یعنی وہ ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ خود غائب ہیں پھر مغیب عنہ کے بارے میں دو احتمال ہیں یعنی کس سے غائب ہیں؟ تم صحابہ رضی اللہ عنہم سے غائب حال میں بھی مؤمن ہوتے ہیں منافقوں کی طرح نہیں جو تمہارے سامنے مؤمن اور کافروں کے سامنے کافر ہیں، یا نبی کریم ﷺ سے غائب حال میں آپ ﷺ پر ایمان لاتے ہیں تو یہ بعد میں آنے والے مؤمنین کی تعریف ہوگی، جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا جو انہوں نے نبی کریم ﷺ کو نہ دیکھنے والے اپنے شاگردوں سے فرمایا۔

فائدہ: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مقصود شاگردوں کو ان کی ایک فضیلت جزئی بیان کر کے ان کا حوصلہ بڑھانا ہے جس سے بعد میں آنے والوں کا فضیلت کلی کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم سے افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا،

اور باء استعانت کی ہو تو الغیب آلہ کے معنی میں ہوگا ایمان لاتے ہیں غیب چیز کے ساتھ یعنی دلوں کے ساتھ نہ یہ کہ صرف ظاہر میں زبان سے اپنے کو مؤمن کہیں اور دل سے کافر ہوں۔

وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ : اَىْ يَعْدِلُوْنَ اَرْكَانَهَا وَ يَحْفَظُوْنَهَا اَنْ يَّقَعَ زَيْغٌ فِىْ اَفْعَالِهَا مِنْ اَقَامَ
اور نماز قائم کرتے ہیں یعنی اس کے ارکان اطمینان سے ادا کرتے اور اس کی اس بات سے حفاظت کرتے ہیں کہ اس کے افعال میں ٹیڑھا پن آئے، یہ اقام
اَلْعُوْدَ اِذَا قَوَّمَهٗ
العود سے ہے جب آدمی لکڑی سیدھی کردے

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اقامت صلوۃ کے چار معنی بیان کررہے ہیں اول تعدیل ارکان دوم مواظبت علی الصلوۃ سوم چستی کے ساتھ بغیر کوتاہی کے نماز ادا کرنا، چہارم مطلق ادائیگی، عبارت مذکورہ میں ذکر ہوا کہ اقامت صلوۃ کا معنی نماز میں تعدیل ارکان کرنا یعنی اس طرح ادا کرنا کہ کوئی کمی نہ رہے، تمام حدود ظاہری و باطنی کی رعایت ہو، اقامت کو تعدیل ارکان کے لئے استعمال کرنا بطور استعارہ تبعیہ ہے، استعارہ تبعیہ یہ ہے کہ ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا پھر اس مصدر کا کوئی مشتق مشبہ کے اندر استعمال کرنا تو یہاں اقامت کا معنی طول میں گری ہوئی چیز کو کھڑی کر دینا یہ اقام العود سے ہے کہ طول میں گری ہوئی لکڑی کو کھڑا کر دینا تو اقامت کی حقیقت عرفیہ والا معنی تسویہ اجسام ہے پھر تسویہ اجسام کیلئے استعمال ہونے والے مصدر کو تسویہ اجسام سے تشبیہ دینے کیلئے تسویہ افعال کیلئے استعمال کیا جانے لگا تو یہاں تعدیل ارکان کو تشبیہ دی گئی لکڑی سیدھی کرنے کے ساتھ اور اس کیلئے جو اقامت استعمال ہوتا تھا اس کا مشتق یقیمون اس کیلئے استعمال ہوا وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جو چیز سیدھی کھڑی کردی جائے وہ مستقیم ہوتی ہے نماز بھی تعدیل ارکان سے مستقیم ہوتی ہے۔

اَوْ يُوَاظِبُوْنَ عَلَيْهَا مِنْ قَامَتِ السُّوْقُ اِذَا نَفَقَتْ وَ اَقَمْتَهَا اِذَا جَعَلْتَهَا نَافِقَةً قَالَ:
یا نماز پر پابندی کرتے ہیں یہ قامت السوق سے ہے جب بازار رائج ہو جائے اور اقمت السوق سے ہے جب تو بازار کو رائج کرلے شاعر کہتا ہے

اَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوْقَ الضِّرَابِ	لِاَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ حَوْلاً قَمِيْصاً
غزالہ نے مار دھاڑ کا بازار رائج کیا	بصرہ و کوفہ والوں کیلئے پورا سال

فَاِنَّهُ اِذَا حُوْفِظَ عَلَيْهَا كَانَتْ كَالنَّافِقِ الَّذِيْ يُرْغَبُ فِيْهِ وَاِذَا ضُيِّعَتْ كَانَتْ كَالْكَاسِدِ
کیونکہ جب نماز کی پابندی کی جائے گی تو وہ اس چلنے والے سکے کی طرح ہوگی جس میں شوق کیا جاتا ہے اور جب ضائع کی جائے گی تو کھوٹے سکے کی طرح
الْمَرْغُوْبِ عَنْهُ
ہوگی جس سے اعراض کیا جاتا ہے۔

تشریح: یہاں سے دوسرا معنی بیان فرمایا کہ اقامت صلوۃ بمعنی نماز پر دوام اور پابندی اس معنی میں قام مجرد قامت السوق سے ہوگا یعنی بازار رائج ہوا اور اقام مزید اقمت السوق سے ہوگا کہ میں نے بازار رائج کیا یہاں بھی استعارہ تبعیہ کا استعمال ہے کہ اقامت کا اصل معنی گری ہوئی چیز کو کھڑا کر دینا پھر اس کا استعمال رواج دینے کے معنی میں ہوا اور کھڑی کرنے اور رواج دینے میں مناسبت یہ ہے کہ کھڑی کرنے سے شیء میں حُسن آتا ہے ایسے ہی رواج دی ہوئی شیء بھی مروج ہونے سے حُسن ہو جاتی ہے اس معنی کے اعتبار سے اقامت کا معنی رواج دینا حقیقت عرفیہ ہے ، اسی معنی میں شاعر نے شعر میں اقامت کو بمعنی رواج دینا استعمال کیا ہے، پھر مروج چیز کے ساتھ مواظبت ومداومت کو تشبیہ دی گئی کہ جیسے مروج چیز مرغوب فیہ ہوتی ہے ایسے نماز مواظبت سے مرغوب فیہ ہوگی مواظبت سے نماز چلنے والے مروج سکے کی طرح ہو جائے گی اور مواظبت نہ ہونے سے نہ چلنے والے کھوٹے سکے کی طرح مرغوب عنہ ہوگی (جس سے اعراض کیا جاتا ہے)۔ تو اقامت جو رواج دینے کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے بطور استعارہ تبعیہ اقامت کے مشتق یقیمون کو نماز کی مواظبت کیلئے استعمال کیا گیا۔

اَوْ يَتَشَمَّرُوْنَ لِاَدَائِهَا مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَّلَا تَوَانٍ مِنْ قَوْلِهِمْ قَامَ بِالْاَمْرِ وَاَقَامَهُ اِذَا جَدَّ فِيْهِ وَ تَجَلَّدَ
یا کوشش کرتے ہیں نماز کی ادائیگی کیلئے بغیر کوتاہی اور سستی کے، یہ عرب کے قول قام بالامر اور اقام الامر سے ہے جس کا معنی ہے کام میں خوب کوشش کی
وَ ضِدُّهُ قَعَدَ عَنِ الْاَمْرِ وَ تَقَاعَدَ
اور قوت کے ساتھ کیا اس کی ضد قَعَدَ عَنِ الْاَمْرِ وَ تَقَاعَدَ (یعنی کام سے بیٹھ گیا اور کام میں سستی کی)۔

تشریح: اس عبارت میں اقامت صلوۃ کا تیسرا معنی بیان فرمایا یہ تیسرا اور چوتھا معنی بطور مجاز مرسل ہے، فرماتے ہیں کہ یا اقامت صلوۃ کا معنی ہے سستی اور کوتاہی کے بغیر نماز کی ادائیگی، یہ عرب کے قول قام بالامر واقام الامر سے ہے جس کا معنی کام میں چستی کے ساتھ کوشش کرنا جس کے مقابلہ میں قعد عن الامر وتقاعد ہے جس کا معنی کام سے ہمت ہار کر بیٹھ جانا اور سستی کرنا، چونکہ اقامت کا اصل معنی ہے کسی گری ہوئی چیز کو سیدھا کھڑا کر دینا جس کا سبب چستی ہوتا ہے کیونکہ شیء کو وہی کھڑا کرتا ہے جو چستی کرتا ہے، تو اقامت مسبب اور چستی سبب ہوا اور مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل ہے تو یہاں بھی اقامت مسبب بول کر نماز میں چستی

کرنا اور کوتاہی سے بچنا مراد ہے جو سبب ہے تو یہ مجاز مرسل ہے۔

اَوْ يُؤَدُّوْنَهَا عُبِّرَ عَنْ اَدَائِهَا بِالْاِقَامَةِ لِاِشْتِمَالِهَا عَلَى الْقِيَامِ كَمَا عُبِّرَ عَنْهَا بِالْقُنُوْتِ وَ
یا معنی ہے کہ نماز کو ادا کرتے ہیں، اس کو اقامت سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ نماز قیام پر مشتمل ہے جیسا کہ نماز کو قنوت
الرُّكُوْعِ وَ السُّجُوْدِ وَ التَّسْبِيْحِ
اور رکوع و سجود اور تسبیح سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اقامت صلوۃ کے چوتھے معنی کا ذکر ہے کہ یا اقامت صلوۃ کا معنی نماز کی مطلق ادائیگی ہے یہ معنی بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے وہ اس طرح کہ جزء بول کر کل مراد لینا بھی مجاز مرسل ہے کہ اقامت کا مادہ قیام پر دال ہے اور نماز میں قیام ہوتا ہے تو اقامت کا مطلب قیام کرنا ہوا اور قیام جزء بول کر پوری نماز مراد ہے اور ایسا کرنا شائع ہے کہ جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے مثلاً قرآن مجید میں قنوت بول کر نماز مراد ہے "وكانت من القانتين "اى من المصلين اور رکوع بول کر نماز مراد لی گئی جیسے" واركعوا مع الراكعين" اى صلوا مع المصلين، اور سجود بول کر نماز مراد ہے جیسے "واسجدى "اى صلى، ایسے ہی يقيمون الصلوۃ میں قیام ذکر کر کے بطور مجاز مرسل جزء سے کل مراد لیا گیا ہے۔

وَ الْاَوَّلُ اَظْهَرُ لِاَنَّهٗ اَشْهَرُ وَ اِلَى الْحَقِيْقَةِ اَقْرَبُ وَ اَفْيَدُ لِتَضَمُّنِهِ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اِنَّ الْحَقِيْقَ
اور پہلا معنی زیادہ ظاہر ہے کیونکہ وہ زیادہ مشہور بھی ہے اور حقیقی معنی کے قریب بھی ہے اور زیادہ مفید بھی ہے کیونکہ یہ متضمن ہے اس تنبیہ کو کہ
بِالْمَدْحِ مَنْ رَاعٰى حُدُوْدَهَا الظَّاهِرَةَ مِنَ الْفَرَائِضِ وَالسُّنَنِ وَحُقُوْقَهَا الْبَاطِنَةَ كَالْخُشُوْعِ
لائق تعریف وہ نمازی ہے جو نماز کے ظاہری حدود یعنی فرائض و سنن اور باطنی حقوق جیسے خشوع
وَالْاِقْبَالِ بِقَلْبِهٖ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لَا الْمُصَلُّوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ وَلِذٰلِكَ
اور اللہ تعالیٰ کی طرف دل کی توجہ سے متوجہ ہونے کا خیال رکھے نہ کہ وہ نمازی لوگ جو اپنی نمازوں سے بے خبر ہیں اسی لئے تو سیاق مدح میں
ذُكِرَ فِيْ سِيَاقِ الْمَدْحِ وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ وَفِيْ مَعْرِضِ الذَّمِّ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ
و المقيمين الصلوۃ ذکر ہوا ہے اور موقع مذمت میں فويل للمصلين ذکر ہوا ہے۔

تشریح: یعنی اوپر ذکر کئے ہوئے اقامت صلوۃ کے چار معانی میں سے پہلا معنی نماز میں تعدیل ارکان تین وجہ سے ارجح ہے اول یہ کہ اقامت صلوۃ اسی معنی میں مشہور ہے دوم اس لئے کہ حقیقی لغوی معنی کے زیادہ قریب ہے اور کسی لفظ کا وہ مستعمل معنی جو حقیقی لغوی کے زیادہ قریب ہو اس کی حقیقی معنی سے مناسبت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہ راجح ہوتا ہے (حقیقی لغوی معنی کا ذکر اوپر ہو گیا ہے) سوم اس وجہ سے کہ اول معنی میں ایک فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے تنبیہ ہو گی کہ یہاں مقام مدح ہے اور ایک اور جگہ بھی مقام مدح میں اقامت صلوۃ ذکر ہوا یعنی والمقيمين الصلوۃ میں اور مدح اسی نمازی کی ہے جو ظاہراً و باطناً ہر طرح نماز کے سب حقوق ادا کرے، اس کے مقابلہ میں جو نمازی حقوق نماز سے کوتاہی کرے اس کی مدح کے بجائے مذمت کی گئی ہے کہ فرمایا فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون تو مطلق نمازی جو نماز کے حقوق کا خیال نہ کرے وہ لائق مذمت ہوا۔

وَ الصَّلٰوةُ فَعَلَةٌ مِنْ صَلّٰى اِذَا دَعَا كَالزَّكٰوةِ مِنْ زَكّٰى كُتِبَتَا بِالْوَاوِ عَلٰى لَفْظِ الْمُفَخَّمِ وَ اِنَّمَا
اور صلوۃ بروزن فعلة صلی بمعنی دعا سے ہے جیسے زکوۃ زکی سے ہے، یہ دونوں واؤ کے ساتھ مفخم لفظ کے طریقے پر لکھے گئے ہیں،
سُمِّيَ الْفِعْلُ الْمَخْصُوْصُ بِهَا لِاِشْتِمَالِهٖ عَلَى الدُّعَاءِ وَقِيْلَ اَصْلُ صَلّٰى حَرَّكَ الصَّلَوَيْنِ
اور اس کے ساتھ عمل مخصوص کا نام اس لئے رکھ دیا گیا کہ عمل نماز دعا پر مشتمل ہے، اور کہا گیا کہ صلی کا اصلی معنی دونوں سرینوں کو حرکت دینا ہے
لِاَنَّ الْمُصَلِّيَ يَفْعَلُهٗ فِيْ رُكُوْعِهٖ وَسُجُوْدِهٖ، وَ اِشْتِهَارُ هٰذَا اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَى الثَّانِيْ مَعَ
کیونکہ نمازی رکوع وسجود میں ایسا کرتا ہے، اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہونا اور معنی اول میں مشہور نہ رہنا
عَدَمِ اِشْتِهَارِهٖ فِي الْاَوَّلِ لَا يَقْدَحُ فِيْ نَقْلِهٖ عَنْهُ وَ اِنَّمَا سُمِّيَ الدَّاعِيْ مُصَلِّيًا تَشْبِيْهًا لَهٗ فِيْ
معنی اول کے منقول عنہ ہونے میں عیب نہیں لگاتا، اور دعا کرنے والے کو بھی مصلی کہا جاتا ہے اس کو رکوع وسجو
تَخَشُّعِهٖ بِالرَّاكِعِ وَالسَّاجِدِ
کرنے والے کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے الصلوۃ کے معنی اور کچھ مزید فائدے کی باتیں کیں ہیں، فرماتے ہیں کہ صلوۃ کے دو معنی ہیں ① عند الجمہور صلوۃ اصل میں صَلَوَةٌ بروزن فَعَلَةٌ ہے اور فعل صَلّٰى ہے جو بمعنی دعا ہے جیسے زکوۃ اصل میں زَكَوَةٌ بروزن فعلة ہے اور فعل زکیٰ ہے تو صلوۃ کے لغوی حقیقی معنی دعا کے ہیں بطور مجاز مرسل کے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کی ادائگی کیلئے استعمال ہوتا ہے جزء بول کر کل مراد لینے کو بھی مجاز مرسل کہتے ہیں جب صلوۃ دعا کے معنی میں ہوتا ہے اور دعا نماز کا جزء ہے تو جزء کیلئے بولا جانے والا کلمہ کل کیلئے استعمال ہوا یہ مجاز مرسل ہوا تو دعا کے معنی میں صلوۃ حقیقت لغویہ اور مجاز شرعی اور ارکان مخصوصہ میں حقیقت شرعیہ اور مجاز لغوی ہے یہ جمہور کا قول ہے،

یہاں مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا صلوۃ اور زکوۃ واؤ کے ساتھ مفخم لفظ کے طریقے پر لکھے گئے ہیں مفخم کے تین معنی ہیں امالہ نہ کرنا، پر پڑھنا، امالہ موجود ہونا یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے یعنی صلوۃ اور زکوۃ میں لام اور کاف کے فتحہ کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھنا، اور یہ اس وقت ہوا کرتا ہے جب الف ماقبل فتحہ واؤ سے تبدیل ہو کر آیا ہو یہاں بھی الف واؤ سے تبدیل ہو کر آئے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کہ اصل میں صَلَوَةٌ اور زَكَوَةٌ ہیں واؤ ماقبل حرف صحیح ساکن تھا واؤ کی حرکت ماقبل کو دے دی گئی اب جب تفخیم سے پڑھا جائے گا تو ضمہ کی طرف میلان سے واؤ محذوف کی بو ظاہر ہوگی۔

② دوسرا قول علامہ زمخشری کا ہے کہ صلوۃ کا اصل معنی تحریك الصلوین یعنی سرین ہلانا ہے صلوین صِلا کی تثنیہ ہے دو ہڈیاں جو رانوں کے اوپر کے حصہ میں ہوتی ہیں مراد سرین ہے، تو اصل معنی یہی ہے لیکن پھر بطور مجاز مرسل ارکان مخصوصہ کی ادائگی کیلئے صلوۃ استعمال ہونے لگا ہے کہ جزء بول کر کل مراد لینا مجاز مرسل ہے کہ رکوع وسجود میں تحریك صلوین کرنا ہوتا ہے تو وہ نماز کا جزء ہوا تو جزء بول کر کل نماز مراد لی جاتی ہے، چونکہ صلوۃ کے اصل معنی کے اعتبار سے تحریك صلوین سے نقل ہو کر رکوع وسجود مراد ہوئے اور وہ انتہائی عاجزی اور خشوع وخضوع کی حالت ہے اسی عاجزی کی حالت کے اعتبار سے نمازی کے ساتھ تشبیہ دینے

ہوئے دعا کرنے والے کو بھی مصلی کہا جاتا ہے دونوں میں وجہ شبہ انتہائی اظہار عاجزی ہے تو اس قول کے مطابق تحریک صلوین صلوۃ کا معنی حقیقی اور نماز معنی مجازی ہے، اور جمہور کے نزدیک داعی کیلئے مصلی لفظ حقیقت اور زمخشری کے نزدیک مجاز ہے

و اشتهار هذا اللفظ: سے زمخشری پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب ہے سوال ہوا کہ جب تحریک صلوین صلوۃ کا معنی حقیقی ہوا اور نماز معنی مجازی ہوا تو اول معنی منقول عنہ اور دوسرا منقول الیہ ہوا اور منقول عنہ منقول الیہ سے زیادہ مشہور ہوا کرتا ہے جبکہ یہاں منقول الیہ منقول عنہ سے زیادہ مشہور ہے؟

جواب دیا کہ منقول الیہ میں مشہور ہوجانا اور منقول عنہ میں مشہور نہ رہنا کوئی عیب کی بات نہیں ایسا ممکن ہے۔

وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنفِقُوْنَ : اَلرِّزْقُ فِي اللُّغَةِ اَلْحَظُّ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ
﴿اور اس میں سے جو ہم نے ان کو دیا خرچ کرتے ہیں﴾ رزق لغت میں بمعنی حصہ ہے اللہ تعالی فرماتے ہیں اے کافرو! تم اپنا حصہ یہ ٹھہراتے ہو کہ
تُكَذِّبُوْنَ وَ الْعُرْفُ خَصَّصَهٗ بِتَخْصِيْصِ الشَّيْءِ بِالْحَيْوَانِ وَتَمْكِيْنِهٖ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ
جھٹلاتے ہو، عرف نے رزق کو خاص کردیا کسی شیء کو جاندار کے ساتھ مخصوص کر کے جاندار کو اس شیء سے نفع اٹھانے کی قدرت دینے کے ساتھ
وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اسْتَحَالُوْا مِنَ اللّٰهِ اَنْ يُّمَكِّنَ مِنَ الْحَرَامِ لِاَنَّهٗ مَنَعَ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ
اور معتزلہ نے جب اللہ تعالی کی طرف سے حرام پر قدرت دینے کو محال سمجھا کیونکہ اللہ تعالی نے حرام سے نفع اٹھانے سے منع کیا ہے اور اس سے رکے رہنے
وَ اَمَرَ بِالزَّجْرِ عَنْهُ قَالُوْا اَلْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى اَسْنَدَ الرِّزْقَ هٰهُنَا اِلٰى نَفْسِهٖ
کا حکم کیا ہے تو کہہ دیا کہ حرام رزق نہیں ہے، کیا تونہیں دیکھتا کہ یہاں اللہ تعالی نے رزق کو اپنی طرف منسوب کیا ہے
اِيْذَانًا بِاَنَّهُمْ يُنْفِقُوْنَ الْحَلَالَ الطَّلْقَ فَاِنَّ اِنْفَاقَ الْحَرَامِ لَايُوْجِبُ الْمَدْحَ وَذَمَّ الْمُشْرِكِيْنَ
یہ اطلاع دیتے ہوئے کہ وہ لوگ حلال رزق خرچ کرتے ہیں کیونکہ حرام کو خرچ کرنا لائق تعریف نہیں ہے، اور اللہ تعالی نے مشرکین
عَلٰى تَحْرِيْمِ مَارَزَقَهُمُ اللّٰهُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ اَرَئَيْتُمْ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ
اللہ تعالی کے دیئے ہوئے رزق کو حرام کرنے پر مذمت کی اس قول میں کہ فرمادیں کہ یہ بتلاؤ کہ جو رزق اللہ تعالی نے تمہارے لئے اتارا تم نے اس میں
حَرَامًا وَ حَلَالًا
سے حرام اور حلال بنادیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں ممارزقنهم کی تفسیر ہے کہ اس کا مادہ رزق ہے، رزق کس چیز کو کہتے ہیں؟ اس کا لغوی معنی حصہ ہے جیسا کہ "وتجعلون رزقکم" میں رزق کا (ایک) معنی حصہ ہے، اور عرفی معنی کسی شیء کو کسی جاندار کے ساتھ خاص کر کے اس جاندار کو اس شیء سے نفع اٹھانے کی قدرت دینا، یعنی اس کے استعمال کے وقت استعمال کی قدرت جاندار میں ہو، اس معنی کے اعتبار سے رزق حلال وحرام ہر دو کو شامل ہے، مگر رزق حرام کے رزق ہونے میں معتزلہ نے اہل حق سے اختلاف کیا ہے اہل حق کے نزدیک حرام بھی رزق ہے اگرچہ اللہ تعالی نے اس سے منع کیا اور بچنے کا حکم کیا ہے۔

معتزلہ کے نزدیک حرام کو رزق نہیں کہا جاسکتا، معتزلہ نے اس پر تین دلیلیں دی ہیں (۱) رزق کی تعریف یہ کی گئی کہ جاندار کے ساتھ کسی شیء کو خاص کر کے اس کو نفع اٹھانے کی قدرت دیدینا حرام سے شرعاً نفع اٹھانا ناجائز ہے اور اس سے اللہ تعالی نے منع کیا اور اس کی ممانعت قبح کی دلیل ہے کیونکہ حکیم ذات غیر قبیح سے منع نہیں کرسکتی تو جب حرام قبیح ہوتا ہے تو اس پر قدرت دے دینا بھی قبیح ہوگا اور اللہ تعالی قبیح کام نہیں کرسکتے جبکہ نفع اٹھانے کی قدرت دے دینا رزق کے مفہوم میں داخل ہے لہٰذا حرام اللہ تعالی کا رزق نہیں ہے۔

② دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے "رزقنا" اگر حرام بھی رزق ہو تو حرام کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہوگی حالانکہ حرام اس کا اہل نہیں کہ اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہو بلکہ اس کی اللہ تعالی کی طرف نسبت کرنا گستاخی ہوگا لہٰذا حرام رزق نہیں ہے۔

③ اللہ تعالی نے اپنے دیئے ہوئے رزق کے خرچ کرنے پر خرچ کرنے والے مؤمنین کی تعریف کی ہے تو اگر حرام بھی رزق ہے تو اس کا خرچ کرنا بھی لائق مدح ہو حالانکہ وہ قابل تعریف نہیں ہے اس کی سخت مذمت آئی ہے، اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ مشرکین کی مذمت " ارئیتم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراماً وحلالاً " کے اندر اس بناء پر کی گئی کہ انہوں نے رزق کو حلال وحرام دو حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا تو یہ تقسیم کہ رزق جیسے حلال ہوتا ہے حرام بھی رزق ہے لائق مذمت ہوا کیونکہ اللہ تعالی کا رزق صرف حلال ہی ہے، عبارت بالا میں انہی تین دلیلوں کو ذکر کیا گیا ہے، اگلی عبارت میں ان دلائل کا جواب ہے۔

وَ اَصْحَابُنَا جَعَلُوا الْاِسْنَادَ لِلتَّعْظِيْمِ وَالتَّحْرِيْضِ عَلَى الْاِنْفَاقِ وَالذَّمِّ لِتَحْرِيْمِ مَالَمْ يُحَرَّمْ
اور ہمارے علماء نے اللہ تعالی کی طرف نسبت ہونا تعظیم کیلئے اور خرچ کرنے پر ترغیب کیلئے ٹھہرایا ہے، اور مذمت تو اس کو حرام قرار دینے پر کی گئی ہے جو حرام
وَاخْتِصَاصُ مَارَزَقْنَاهُمْ بِالْحَلَالِ لِلْقَرِيْنَةِ
نہ ہو، اور "مارزقناھم " میں رزق کا حلال کے ساتھ خاص ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

تشریح: یعنی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رزق کی طرف اللہ تعالی کی نسبت سے یہ ثابت کرنا غلط ہے کہ رزق صرف حلال ہی ہوتا ہے حرام کی اللہ تعالی کی نسبت درست نہیں ہے بلکہ قبیح اور گستاخی ہے ہم کہتے ہیں کہ اس نسبت میں دو فائدے ہیں اول رزق کی عظمت ظاہر کرنے کیلئے ہے جیسے بہت سی چیزیں اللہ تعالی کی طرف منسوب کرنے سے مقصود ان چیزوں کی عظمت وشرافت ظاہر کرنا ہوتا ہے، دوم رزق کو اپنی طرف منسوب کر کے خرچ کرنے کی ترغیب ہے کہ تمہارے پاس جو رزق ہے ہمارا دیا ہوا ہی تو ہے پھر ہم تمہیں خرچ کرنے کا کہہ رہے ہیں لہٰذا خوش دلی سے خرچ کرو، رہا اس کا حلال کے ساتھ خاص ہونا کہ حلال ہی خرچ کرنے پر تعریف کی گئی ہے تو وہ قرینہ کے وجہ سے ہے اور قرینہ مقام مدح ہونا ہے ورنہ اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو "ممارزقنا" حلال کے ساتھ خاص نہ ہوتا۔

اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشرکین کی مذمت اس پر نہیں کی گئی ہے کہ انہوں نے اللہ تعالی کے رزق کی دو قسمیں بنا رکھی تھیں بلکہ انہوں نے اپنی طرف سے کئی چیزیں حلال اور کئی حرام کرلی تھیں شارع کا منصب سنبھال رکھا تھا اسی پر ان کی مذمت کی گئی باقی اس مسئلہ سے آیت کا کوئی تعلق نہیں ہے کہ حرام بھی رزق ہے یا نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رزق حرام کا خلق قبیح نہیں ہے نہ اس پر قدرت دینا قبیح ہے بلکہ قبیح تو کسب ہے جو اللہ تعالی کا فعل

نہیں ہے بندوں کا فعل ہے۔

وَ تَمَسَّكُوا بِشُمُوْلِ الرِّزْقِ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِيْ حَدِيْثِ عَمْرِوبْنِ قُرَّةَ

اور ہمارے اصحاب نے رزق کے عموم کیلئے رسول کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو آپ ﷺ نے عمرو بن قرہ کی حدیث میں فرمایا

لَقَدْرَزَقَكَ اللّٰهُ طَيِّبًافَاخْتَرْتَ مَاحَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهٖ مَكَانَ مَاأَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ مِنْ

"تحقیق اللہ تعالی نے تجھے پاکیزہ رزق دیا تو تو نے اس کی جگہ جو اللہ تعالی نے تیرے لئے حلال کیا تھا اس کو اختیار کیا جو اللہ نے اپنے رزق میں سے

حَلَالِهٖ وَ بِأَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ رِزْقًالَمْ يَكُنِ الْمُتَغَذِّيْ بِهٖ طُوْلَ عُمْرِهٖ مَرْزُوْقًاوَلَيْسَ كَذٰلِكَ

تجھ پر حرام کیا" اور اس لئے بھی کہ اگر وہ رزق نہ ہو تو جس کو طویل عمر تک حرام ہی کی غذا دی گئی ہو وہ اللہ تعالی کا مرزوق نہ ہوگا (اور اللہ تعالی ان کے رازق

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَامِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّاعَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا

نہ ہوں گے) حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا "نہیں ہے زمین پر کوئی چلنے والا مگر اللہ تعالی کے ذمہ ہے اس کا رزق"

تشریح: اس عبارت میں اہل حق کے دلائل دیئے گئے ہیں کہ حرام بھی اللہ تعالی کا رزق ہے (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ عمرو بن قرہ نے نبی کریم ﷺ سے گانا گا کر کمانے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے ڈانٹ دیا اور فرمایا" لقد رزقك الله طيباً فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه الخ " اللہ تعالی نے تو تجھے پاکیزہ رزق دیا مگر تو نے اس کے رزق میں سے حلال رزق کی جگہ حرام رزق اختیار کیا، اس حدیث میں آپ ﷺ نے رزق حلال وحرام دونوں کو اللہ تعالی کا رزق فرمایا۔

② دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے "ومامن دابة في الارض الاعلى الله رزقها" اس آیت میں اللہ تعالی نے زمین پر چلنے والے ہر جاندار کو مرزوق اور خود کو رازق فرمایا، جن میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کو ساری زندگی رزق حرام کی غذا ملی ہے اگر رزق حرام اللہ تعالی کا رزق نہ ہو تو اللہ تعالی اس کا رازق نہ ہوگا اور وہ شخص اللہ تعالی کا مرزوق نہ ہوگا اور یہ باطل ہے تو رزق حرام کا اللہ تعالی کا رزق نہ ہونا باطل ہے۔

اس پر معتزلہ نے کہا کہ ایسے شخص کے بارے میں آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تو اس شخص کے سامنے حلال رزق پیش کیا مگر اس نے سوء اختیار سے رزق حرام کو اختیار کیا، اہل حق اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالی کا رزق حلال پیش کرنا اور بندے کا اس کو اختیار نہ کرنا بالغ کے حق میں تو کہا جا سکتا ہے لیکن اگر نابالغ کو بچپن سے حرام غذا ملی ہو اور نابالغی میں فوت ہو جائے تو اس کے حق میں ایسا نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس کے سامنے اللہ تعالی پیش نہیں کرتے کیونکہ غیر مکلف ہے اور اس کو اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نابالغ ہے تو اس کے متعلق کیا کہو گے؟ لہٰذا یہ تاویل درست نہیں ہے۔

وَ اَنْفَقَ الشَّيْءَ وَاَنْفَدَهٗ اَخَوَانِ وَلَوِ اسْتَقْرَيْتَ الْاَلْفَاظَ وَجَدْتَّ كُلَّ مَايُوَافِقُهٗ فِي الْفَاءِ وَ

اور انفق الشیء اور انفد الشیء دو بھائی ہیں، اگر تو الفاظ کی جستجو کرے تو ہر وہ لفظ جو فاء اور عین کلمہ میں اس کے موافق ہوگا وہ ذہاب

الْعَيْنِ دَالًّاعَلٰى مَعْنَى الذِّهَابِ وَالْخُرُوْجِ

اور خروج کے معنی پر دلالت کرنے والا پائے گا

تشریح: یعنی انفق اور انفد اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اشتقاق اکبر سے مراد اکثر حروف میں اور اصل معنی میں شریک ہونا ہے، تو یہ دونوں اکثر حروف میں شریک ہیں کہ دونوں کے فاء اور عین کلمہ میں نون اور فاء ہے، اور معنی میں شرکت اس طرح ہے کہ انفاق کا معنی ہے مال کو اپنے قبضہ سے نکالنا تو انفاق کے معنی اخراج کے ہوئے اور اخراج کے معنی انفاد میں بھی موجود ہیں کہ انفاد کے معنی کسی چیز کو ختم کر دینا اور فناء کر دینا اور ختم کرنے اور فناء کرنے کو اخراج لازم ہے کہ جس کو فناء کرے گا اس کو اپنے قبضہ سے نکالے گا تو دونوں اشتقاق اکبر میں شریک ہوئے اس لئے ان کو بھائی فرمایا اور یہ اصطلاح علامہ زمخشری کی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جتنے کلمات فاء اور عین کلمہ میں انفق کے ساتھ شریک ہیں ان میں آپ کو اخراج والا معنی موجود ملے گا مثلاً نفر: بمعنی بھاگنا اور بھاگنے میں خروج لازم ہے، نفی: بمعنی جلاء وطن کرنا جس میں اخراج ہوتا ہے۔ نفخ: پھونک مارنا جس میں ہوا نکلنا پایا جاتا ہے۔ نفس: سانس لینا اور سانس نکالنا۔ نفض: جھاڑنا جس میں تنکے وغیرہ نکالنے کا مفہوم ہے وغیرہ۔

وَ الظَّاهِرُ مِنْ اِنْفَاقِ مَارَزَقَهُمُ اللّٰهُ صَرْفُ الْمَالِ فِیْ سَبِیْلِ الْخَیْرِ مِنَ الْفَرْضِ اَوِ النَّفْلِ وَمَنْ
اور ان کے اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے کو خرچ کرنے سے ظاہر مراد ہر خیر کے راستے میں مال خرچ کرنا فرض ہو یا نفل، اور جس نے زکوۃ سے تفسیر کی ہے اس
فَسَّرَهٗ بِالزَّكٰوةِ ذَكَرَ اَفْضَلَ اَنْوَاعِهٖ وَالْاَصْلَ فِیْهِ اَوْخَصَّصَهٗ بِهَا لِاقْتِرَانِهٖ بِمَا هُوَ شَقِیْقَتُهَا
نے خرچ کی افضل نوع اور سب کی اصل نوع ذکر کی ہے، یا اس کو اس لئے خاص کیا کہ وہ ملی ہوئی ہے اپنی بہن کے ساتھ،

تشریح: ممارزقنھم ینفقون میں انفاق کی کونسی صورت مراد ہے؟ اس بارے میں تین قول ہیں اس عبارت میں پہلے دو قول ذکر ہوئے ہیں اول: یہ کہ مراد خیر کے ہر راستے میں خرچ کرنا ہے چاہے فرض کی صورت ہو یا نفل کی، دوسرا قول یہ ہے کہ بالخصوص زکوۃ مراد ہے، اس پر شبہ ہوگا کہ لفظ ما تو عام ہے پھر بالخصوص زکوۃ کیسے مراد ہو سکتی ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب میں فرمایا کہ چونکہ زکوۃ انفاق کی سب صورتوں میں افضل ہے یا اصل ہے تو جب اصل اور افضل ذکر ہوئی تو فروع اور مفضول اس کے تحت تبعاً داخل ہو جائیں گی، یا اس لئے زکوۃ مراد لی ہے کہ قرآن مجید کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں نماز ذکر ہے ساتھ ہی زکوۃ ذکر ہے تو اس اسلوب کے یہاں بھی پہلے "یقیمون الصلوۃ" میں نماز مذکور ہوئی تو ممارزقنھم میں زکوۃ ذکر ہوگئی یہ عام اسلوب قرآنی کے مطابق ہو گیا، تیسرا قول مصنف رحمہ اللہ نے ویحتمل ان یراد به الانفاق سے ذکر کیا ہے جو عنقریب ذکر ہوگا۔

وَ تَقْدِیْمُ الْمَفْعُوْلِ بِهٖ لِلْاِهْتِمَامِ وَ الْمُحَافَظَةِ عَلٰی رُءُوْسِ الْاٰیِ
اور مفعول بہ کو مقدم ذکر کرنا اہتمام کیلئے ہے اور آیات کے سروں کی محافظت کیلئے ہے۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال: یہ ہوا کہ عام طور پر اصول یہ ہے کہ عامل معمول سے مقدم اور معمول مؤخر ہوا کرتا ہے یہاں ینفقون عامل مؤخر اور معمول مما رزقناھم مقدم کیوں ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیتے ہوئے دو وجہیں ذکر کیں اول یہ کہ یہاں تقدیم اہتمام کے لیے ہے کیونکہ اس سے بعض مال کے انفاق کا حصر حاصل ہو رہا ہے کہ صرف بعض مال خرچ کرتے ہیں کل مال خرچ نہیں کرتے اور یہ حصر تاخیر سے حاصل نہ ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عامل کو مؤخر کرنے سے آیات کے سرے برابر رہتے ہیں کہ سب آیات کے آخر میں واؤ نون ہے اگر عامل کو مقدم کیا جاتا تو رؤوس آیات برابر نہ رہتے۔

وَ اِدْخَالُ مِنِ التَّبْعِیْضِیَّةِ عَلَیْهِ لِلْکَفِّ عَنِ الْاِسْرَافِ الْمَنْهِیِّ عَنْهُ

اوراس پر من تبعیضیہ کاداخل کرنااس اسراف سے روکنے کیلئے ہے جوممنوع ہے۔

تشریح: اس عبارت میں من تبعیضیہ داخل کرنے کا نکتہ بیان کرتے ہیں کہ اگر انفاق سے مراد زکوۃ ہوتو زکوۃ میں بعض مال ہی ادا کرنا ہوتا ہے یہ واقعہ ہے تو یہ فائدہ تقدیم معمول اور من تبعیضیہ دونوں سے تاکیدی طریقے پر حاصل ہوتا ہے، اور اگر انفاق فرض ونفل کو عام ہو تو من تبعیضیہ کے ذریعے اسراف سے ممانعت مقصود ہے کہ بعض مال خرچ کرنا قابل مدح ہے انفاق کے جائز موقع میں بھی کل مال خرچ کردینا قابل مدح نہیں بلکہ مذموم ہے،

وَ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادُ بِهِ الْاِنْفَاقُ مِنْ جَمِیْعِ الْمَعَاوِنِ الَّتِیْ اٰتَاهُمُ اللّٰهُ مِنَ النِّعَمِ الظَّاهِرَةِ

اور احتمال ہے کہ انفاق سے مراد تمام معاونوں میں سے خرچ کرنا ہو جو اللہ تعالی نے بندوں کو عطا کیں یعنی ظاہری و باطنی نعمتیں، اس کی تائید نبی کریم ﷺ

وَ الْبَاطِنَةِ وَیُؤَیِّدُهٗ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَنَّ عِلْماً لَایُقَالُ بِهٖ کَکَنْزٍ لَایُنْفَقُ مِنْهُ وَاِلَیْهِ

کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ وہ علم جس کو نہ بولا جائے اس خزانے کی طرح ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے اسی کی طرف وہ حضرات گئے ہیں جنہوں

ذَهَبَ مَنْ قَالَ وَمِمَّا خَصَّصْنَاهُمْ بِهٖ مِنْ اَنْوَارِ الْمَعْرِفَةِ یُفِیْضُوْنَ

نے مما رزقناھم کی تفسیر یہ کی کہ ہم نے ان بندوں کو معرفت کے جن انوار سے خاص کیا ہے ان میں سے بہاتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں انفاق کے متعلق تیسرا قول ذکر ہوا ہے کہ یہاں مارزقناھم عام ہے حسی چیزیں ہوں یا معنوی ان کو خرچ کرتے ہیں حسی چیزیں جیسے مال اور معنوی جیسے علوم، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے علم کے پھیلانے کیلئے انفاق اور نہ پھیلانے کیلئے عدم انفاق کا لفظ فرمایا ہے متن میں حدیث ذکر ہے، اس قول کو مصنف رحمہ اللہ نے یحتمل سے بیان کیا ہے جو اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ ہے وجہ ضعیف ہونے کی یہ ہے کہ اس قول میں آیت کو اپنے ظاہر سے پھیرنا ہے اور بلاضرورت نصوص کو ظاہر سے نہیں پھیرا جاسکتا

فائدہ: معاون مِعوَن کی جمع ہے ذریعہ مدد بننے والی چیزیں مراد وہ سب چیزیں ہیں جن سے محتاجوں کی مدد کی جاسکے۔

وَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ هُمْ مُؤْمِنُوْا اَهْلِ الْکِتَابِ کَعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ

﴿اور جو ایمان رکھتے ہیں اس پر جو آپ ﷺ کی طرف نازل ہوا اور اس پر جو آپ ﷺ سے پہلے نازل ہوا﴾ یہ اہل کتاب مؤمنین کا ذکر ہے جیسے حضرت

سَلَامٍ وَاَضْرَابِهٖ ، مَعْطُوْفُوْنَ عَلَی الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ دَاخِلُوْنَ مَعَهُمْ فِیْ جُمْلَةِ الْمُتَّقِیْنَ

عبداللہ بن سلام اور ان جیسے حضرات، ان کا عطف "الذین یؤمنون بالغیب" پر کیا گیا ہے یہ ان کے ساتھ جماعت متقین میں ایسے داخل ہیں

دُخُوْلَ اَخَصَّیْنِ تَحْتَ اَعَمَّ اِذِ الْمُرَادُ بِاُولٰئِکَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَنِ الشِّرْکِ وَالْاِنْکَارِ وَ بِهٰؤُلَاءِ

جیسے دو خاص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں کیونکہ ان لوگوں سے مراد وہ ہیں جو شرک وانکار سے نکل کر ایمان لائے اور ان لوگوں سے مراد

مُقَابِلُوْهُمْ فَکَانَتِ الْاٰیَتَانِ تَفْصِیْلاً لِّلْمُتَّقِیْنَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰهُ عنهما اَوْ عَلٰی

ان کے مخالف ہیں تو دونوں آیتیں متقین کی تفصیل ہیں یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے یا یہ المتقین پر عطف ہے

اَلْمُتَّقِیْنَ فَکَاَنَّهٗ قَالَ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْ اَهْلِ الْمِلَلِ ،وَیَحْتَمِلُ اَنْ

گویا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہ کتاب ہدایت ہے ان کیلئے جو شرک سے بچیں اور ان کیلئے جو اہل ملل میں سے ایمان لائیں، اور احتمال ہے کہ ان سے مراد بعینہ

یُّرَادُ بِهِمُ الْاَوَّلُوْنَ بِاَعْیَانِهِمْ وَوُسِّطَ الْعَاطِفُ کَمَا وُسِّطَ فِیْ قَوْلِهٖ

وہی پہلے مؤمنین ہوں اور دونوں کے درمیان حرف عطف لانا ایسے ہے جیسے اس شعر میں حرف عطف درمیان میں لایا گیا

اِلَی الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ الْهُمَامِ	وَلَیْثِ الْکَتِیْبَةِ فِی الْمُزْدَحَمْ
سردار بادشاہ اور بہادر	اور بھیڑ میں لشکر کے شیر کی طرف

وَ قَوْلِهٖ

اور اس شعر میں

یَا لَهْفَ زَیَّابَةَ لِلْحَارِثِ	اَلصَّابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْاٰئِبِ
اے زیابہ کا افسوس حارث کیلئے جو صبح کو آیا	پھر لوٹ مار کی پھر واپس لوٹ گیا

عَلٰی مَعْنٰی اَنَّهُمُ الْجَامِعُوْنَ بَیْنَ الْاِیْمَانِ بِمَا یُدْرِکُهُ الْعَقْلُ جُمْلَةً وَالْاِتْیَانُ بِمَا

اس معنی کی بناء پر کہ وہ لوگ جمع کرنے والے ہیں ان پر ایمان کو جو فی الجملہ عقل سے مدرک ہوسکیں اور جو اس ایمان کی تصدیق کرتی ہیں

یُصَدِّقُهٗ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِیَّةِ وَالْمَالِیَّةِ وَبَیْنَ الْاِیْمَانِ بِمَا لَا طَرِیْقَ اِلَیْهِ غَیْرَ السَّمْعِ

یعنی عبادات بدنیہ اور مالیہ کو ادا کرتے ہوئے اور اس پر ایمان کو جن تک رسائی سوائے سننے کے (عقل کی) نہیں ہوسکتی

وَ کُرِّرَ الْمَوْصُوْلُ تَنْبِیْهًا عَلٰی تَبَایُنِ السَّبِیْلَیْنِ اَوْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوْا اَهْلِ الْکِتَابِ

اور اسم موصول مکرر کیا گیا ایمان کی دونوں قسموں کے تغایر اور ان کیلئے دو راستوں کے جدا جدا ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے، یا مراد پہلوں کا ایک گروہ ہے

ذَکَرَهُمْ مُخَصَّصِیْنَ عَنِ الْجُمْلَةِ کَذِکْرِ جِبْرَئِیْلَ وَمِیْکَائِیْلَ بَعْدَ الْمَلَائِکَةِ تَعْظِیْمًا لِشَانِهِمْ

جو کہ اہل کتاب میں سے ایمان لانے والے ہیں سب میں سے ان کی تخصیص کرتے ہوئے ان کا ذکر ایسا ہے جیسے ملائکہ کے ذکر کے بعد جبرئیل ومیکائیل علیہما السلام

وَ تَرْغِیْبًا لِاَمْثَالِهِمْ

کا بالخصوص ذکر کرنا ہے ان کی عظمت شان کیلئے اور ان جیسوں کو ترغیب دینے کیلئے۔

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں اول یہ کہ "والذین یؤمنون بما انزل الیك" کا معطوف علیہ کیا ہے؟ دوم یہ کہ اس کا مصداق کون لوگ ہیں؟

مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ اس کا عطف یا "المتقین" پر ہے یا "الذین یؤمنون بالغیب" کے "الذین" پر ہے اگر "المتقین" پر عطف ہو تو "الذین یؤمنون بما انزل" "المتقین" میں داخل نہیں ہوں گے بلکہ "المتقین" سے مراد "المتقین عن الشرك و الانکار" ہوں گے یعنی جو شرک وکفر چھوڑ کر دین اسلام میں داخل ہوئے، اور "الذین یؤمنون بما انزل" سے

مراد اہل کتاب مؤمنین ہوں گے جو کسی دین سماوی پر کاربند تھے اور پھر آپ ﷺ کے دین میں داخل ہوئے اور تقدیر عبارت یوں ہوگی هُدی للمتقین الذین الخ وهدی للذین یؤمنون بما انزل الخ .

اور اگر عطف "الذین یؤمنون بالغیب" پر ہو تو دو احتمال ہیں ایک یہ کہ دونوں "الذین" کا مصداق ایک ہی لوگ ہوں دوسرا یہ کہ دونوں کا مصداق الگ الگ ہوں، دونوں کے مصداق الگ الگ ہونے کی صورت میں "الذین یؤمنون بالغیب" سے وہ لوگ مراد ہیں جو کفر وشرک چھوڑ کر دین اسلام میں داخل ہوئے اور "والذین یؤمنون بما انزل" سے مراد دین سابق سے حضور ﷺ کے دین میں داخل ہونے والے ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہم رضی اللہ عنہم، اس صورت میں "والذین یؤمنون بما انزل" بھی متقین میں داخل ہوں گے جیسے دو خاص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں دونوں قسمیں متقین کے تحت اسی طرح داخل ہوں گی، اور متقین کی دو قسمیں ہو جائیں گی اول وہ مؤمنین جو کفر سے اسلام میں آئے، دوم وہ مؤمنین جو منسوخ دین سماوی سے ناسخ دین سماوی میں آئے اور دوم کا اول پر عطف ایسے ہوگا جیسے احد المتبائین کا دوسرے پر عطف ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سب متقین کیلئے ہدایت ہے چاہے وہ ہوں جو کفر سے ایمان لائے یا وہ جو دین سماوی سے حضور ﷺ کے دین میں آئے۔

اور اگر دونوں جملوں کی مراد میں اتحاد ہو تو بھی دو احتمال ہیں اول یہ کہ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو اول عام ہو دوم خاص ہو دوم یہ کہ تساوی کی نسبت ہو کہ دوسرے کا مصداق عین اول لوگ ہوں، اگر تساوی کی نسبت ہو تو سوال ہوگا

سوال: معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ضروری ہے جب دونوں کا مصداق ایک ہوئے تو تغایر نہ ہوا۔

جواب: اگر معطوف و معطوف علیہ میں صرف تغایر صلہ اور تغایر صفت و مفہوم بھی موجود ہو تو یہی تغایر عطف صحیح ہونے کیلئے کافی ہے اور یہاں تغایر اگرچہ مصداق کے اعتبار سے نہیں ہے مگر مفہوم واوصاف کا تغایر ہے کہ پہلے اس ایمان کا ذکر ہے جو ان چیزوں سے متعلق ہے جو فی الجملہ عقل سے مُدرَک ہوتی ہیں جیسے اللہ تعالی خالق ومالک اور اس کی توحید وغیرہ پر ایمان (یہاں فی الجملہ اس لئے فرمایا کہ پورا علم عقل سے حاصل نہیں ہوتا کچھ نہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے مزید علم کیلئے وحی کی ضرورت پڑتی ہے) اس قسم ایمان کے ساتھ اللہ تعالی نے اس ایمان کی علامات اقامت صلوۃ وانفاق وغیرہ کا ذکر بھی کیا، دوسرے جملے میں ایسے ایمان کا ذکر ہے جو ان چیزوں سے متعلق ہے جو عقل سے مُدرَک نہیں ہوسکتیں تو جب دونوں کا مفہوم مغایر ہوگیا تو عطف کا فائدہ تغایر والا حاصل ہوا، اگر سوال ہو تو مفہوم واوصاف کا تغایر عطف میں کافی ہونے کا ثبوت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی عرب سے ثابت ہے جیسے مصنف رحمہ اللہ نے دو شعر ذکر کئے ہیں ایک میں بذریعہ واؤ عطف ہے دوسرے میں بذریعہ فاء عطف ہے شاعر کہتا ہے:

الی الملك القرم و ابن الهمام   و لیث الکتیبة فی المزدحم

بادشاہ سردار اور بہادر اور بھیڑ کے وقت لشکر کے شیر کی طرف۔

یہاں الملك القرم اور ابن الهمام اور لیث الکتیبة کے مصداق میں ذاتا اتحاد ہے لیکن مفہوم الگ الگ ہے، اسی طرح

یا لهف زیابة للحارث   الصابح فالغانم فالآئب

اے زیابہ کی حسرت! حارث پر جو صبح آیا پھر لوٹ مار کی پھر لوٹ گیا۔

یہاں الصابح، الغانم، الآئب معطوفات میں مفہوم میں فرق ہے جبکہ مراد ایک شخص ہے ایسے ہی یہاں آیت میں صرف مفہوم

کا تغایر عطف کے تغایر کو ادا کرتا ہے۔

سوال : اگر دونوں جملوں کا مصداق ایک لوگ ہیں تو الذین اسم موصول دوبارہ لانے کی ضرورت نہیں تھی؟

جواب: دوبارہ لانے میں یہی حکمت ہے کہ اشارہ ہے کہ دونوں قسم کے ایمان کے راستے الگ الگ ہیں۔

اب دوسری شق کو لیتے ہیں کہ اگر دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو کہ اول عام و دوم خاص ہو تو اول سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور ﷺ پر ایمان لائے چاہے پہلے کفر پر تھے یا کسی دین سماوی پر تھے اور دوسرا خاص ہے کہ بالخصوص اہل کتاب مؤمنین مراد ہیں اس صورت میں دوسرے جملے کا پہلے کے بعد ذکر ایسے ہوگا جیسے کسی عام کے بعد خاص کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً فرشتوں کا عام ذکر ہونے کے بعد بالخصوص جبرئیل و میکائیل علیہما السلام کا ذکر ہوتا ہے " من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال" تو عام کے بعد بالخصوص مؤمنین اہل کتاب کے ذکر میں دو فائدے ہیں اول مؤمنین اہل کتاب کی عظمت شان ظاہر کرنا مقصود ہے، اور دوسرے ایمان نہ لانے والے اہل کتاب کو ایمان لانے کی ترغیب ہے کہ حضور ﷺ کے دین پر ایمان لاؤ تو ایسی فضیلت و شرف حاصل کرو گے جو ایمان لانے والے اہل کتاب کو حاصل ہوئی۔

وَ الْاِنْزَالُ نَقْلُ الشَّیْءِ مِنَ الْاَعْلٰی اِلَی الْاَسْفَلِ وَهُوَ اِنَّمَا یَلْحَقُ الْمَعَانِیْ بِتَوَسُّطِ لُحُوْقِهِ
اور انزال شیء کو اونچائی سے نیچائی کی طرف منتقل کرنا ہے، اور یہ معانی کو لاحق ہوتا ہے ان معانی کے حامل ذوات کے ساتھ ملحق ہو کر اور شاید
الذَّوَاتِ الْحَامِلَةِ لَهَا، وَ لَعَلَّ نُزُوْلَ الْكُتُبِ الْاِلٰهِیَّةِ عَلَی الرُّسُلِ بِاَنْ یَّتَلَقَّفَهُ الْمَلَكُ مِنَ اللّٰهِ
اللہ تعالیٰ کی کتابوں کا پیغمبروں پر نزول اس طرح ہوا ہو کہ فرشتے نے اللہ تعالیٰ سے روحانی طریقے سے حاصل کیا ہو
تَعَالٰی تَلَقُّفاً رُوْحَانِیًّا اَوْ یَحْفَظُهُ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ فَیَنْزِلُ بِهٖ فَیُلْقِیْهِ عَلَی الرُّسُلِ،
یا اس کو لوح محفوظ سے یاد کیا ہو پھر اس کو لے کر اترا ہو اور پیغمبروں کو وہ پہنچا دیا ہو۔

تشریح: یہاں مصنف رحمہ اللہ اُنْزِلَ کی تفسیر ذکر فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ انزال کسی چیز کو اوپر سے نیچے اتارنے کو کہتے ہیں

سوال: جب انزال کا یہ معنی ہے جو ذکر ہوا تو یہ انزال ذی جسم چیز کا ہوتا ہے تو ما انزل میں مَا سے کلام لفظی مراد ہے یا کلام نفسی اگر کلام نفسی مراد ہے تو کلام نفسی متکلم سے جدا نہیں ہوتی تو اس کا انزال خود متکلم کے نزول کے ساتھ ہوگا اور اللہ تعالیٰ نزول (اوپر سے نیچے آنے) سے پاک ہے تو کلام نفسی کا انزال نہیں ہو سکتا، اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو کلام لفظی عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہوا کرتے تو قرآن مجید کا انزال کس طرح ہوا؟

جواب : ما انزل میں مَا کا مصداق قرآن مجید بصورت کلام لفظی ہے اور انتقال کی دو قسمیں ہیں انتقال بالذات اور انتقال بالتبع اعراض میں انتقال بالذات نہیں ہوتا بالتبع ممکن ہے جیسے سواد (کالا رنگ) عرض ہے جسم اسود کے ساتھ ادھر ادھر منتقل ہوتا ہے اسی طرح کلام لفظی جبرئیل علیہ السلام کے منتقل ہونے کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے پیغمبروں کے پاس کلام الٰہی لانے کی دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں کہ یا یہ صورت ہوتی کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے کلام کو روحانی طریقے سے حاصل کرتے کہ ان کو اللہ تعالیٰ کا خاص قرب حاصل ہوتا جس سے

کلام الٰہی اللہ تعالیٰ سے سنے بغیر جبرئیل علیہ السلام کی ذات میں منقش ہوجاتی پھر وہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر کے پاس پہنچاتے (یہاں لفظ تلقف جوذکر ہوا اس کا معنی جلدی سے لے لینا ہے)۔

یا دوسری صورت یہ ہوتی کہ کلام الٰہی کا جو حصہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبر کی طرف بھیجنا چاہتے جبرئیل علیہ السلام اس حصہ کو لوح محفوظ سے یاد کرتے اور پیغمبر کے پاس پہنچاتے۔

فائدہ: بعض علماء نے لکھا ہے کہ انزال یک بارگی اکٹھا اتارنے کو کہتے ہیں اور تنزیل تھوڑا تھوڑا کر کے اتارنے کو کہتے ہیں لیکن (مختار الصحاح کے مصنف) امام ابوبکر رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق درست نہیں ہے اَنْزَلَ میں افعال کا ہمزہ اور نَزَّلَ میں تضعیف (دو ہم جنس حرف اکٹھے ہونا) محض تعدیہ کا فائدہ دیتے ہیں اور قرآن مجید میں کہیں انزل اور کہیں نزل عرب کے طرز کلام کے مطابق محض تفنن عبارت کیلئے ہے (مسائل الرازی واجوبتہا طبع لاہور)

وَ الْمُرَادُ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ اَلْقُرْاٰنُ بِاَسْرِهٖ وَالشَّرِيْعَةُ عَنْ آخِرِهَا،وَاِنَّمَاعُبِّرَعَنْهُ بِلَفْظِ
اور بما انزل الیك سے مراد پورا قرآن مجید اور مکمل شریعت ہے اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کیا گیا
الْمَاضِيْ وَ اِنْ كَانَ بَعْضُهٗ مُتَرَقَّباً تَغْلِيْباً لِلْمَوْجُوْدِ عَلٰى مَا لَمْ يُوْجَدْ اَوْ تَنْزِيْلاً
اگرچہ بعض حصہ کے اترنے کی انتظار تھی موجود کو غیر موجود پر غلبہ دینے کیلئے ،یا جس کی انتظار تھی اس کو بمنزلہ واقع کے ٹھہرا کر،
لِلْمُنْتَظَرِ مَنْزِلَةَ الْوَاقِعِ وَ نَظِيْرُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّاسَمِعْنَا كِتَاباًاُنْزِلَ مِنْ بَعْدِمُوْسٰى فَاِنَّ
اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے انا سمعنا کتاباً انزل من بعد موسیٰ کہ
الْجِنَّ لَمْ يَسْمَعُوْا جَمِيْعَهٗ وَ لَمْ يَكُنِ الْكِتَابُ كُلُّهٗ مُنَزَّلٌ حِيْنَئِذٍ وَبِمَااُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ
جنوں نے سارا قرآن مجید نہیں سنا نہ ساری کتاب اس وقت نازل ہو چکی تھی ،اور ماانزل من قبلك سے مراد گذشتہ
سَائِرُ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ
سب کتابیں ہیں۔

تشریح: فرما رہے ہیں کہ ماانزل الیك سے مراد پورا قرآن مجید اور مکمل شریعت ہے اور ماانزل من قبلك سے مراد پچھلی ساری کتابیں ہیں۔ **سوال**: جب آیت ہذا اتری ہے اس وقت سارا قرآن مجید نہیں اترا تھا بہت سے حصہ کے اترنے کی انتظار تھی تو ماانزل سے سارا کیسے مراد ہے؟ پھر مستقبل میں اترنے والے کیلئے لفظ ماضی کیسے درست ہے؟۔

جواب: اس میں موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دیکر سارے کو موجود مان لیا گیا، یا جو بعد میں اترتا چونکہ اس کا اترنا بھی یقینی تھا اور مستقبل کی یقینی خبر کو یقینی ہونا ظاہر کرنے کیلئے ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے جنات کے نبی کریم ﷺ سے قرآن مجید سننے کے واقعہ میں جنات کا مقولہ ہے انا سمعنا کتاباً انزل من بعد موسیٰ کہ انہوں نے تھوڑا سا حصہ سنا اور اس کو کتاب سے تعبیر کیا حالانکہ وہ سارا قرآن مجید نہ تھا اور انہوں نے انزل ماضی سے تعبیر کیا حالانکہ بہت سا اس کے بعد اترا ہے ایسے ہی یہاں کیا گیا ہے۔

وَ الْاِیْمَانُ بِهِمَا جُمْلَةً فَرْضُ عَیْنٍ وَبِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِیْ تَفْصِیْلاً مِنْ حَیْثُ اِنَّا مُتَعَبَّدُوْنَ
اوردونوں پرایمان اجمالی فرض عین ہے اوراول پرنہ کہ ثانی پرایمان تفصیلی اس حیثیت سے کہ ہم اس کی تفاصیل کے مکلف ہیں
بِتَفَاصِیْلِهٖ فَرْضٌ وَلٰکِنْ عَلَی الْکِفَایَةِ لِاَنَّ وُجُوْبَهٗ عَلٰی کُلِّ اَحَدٍ یُوْجِبُ الْحَرَجَ
فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے کیونکہ اس کا ہر ایک پر واجب ہونا تنگی کا اور فساد معاش
وَ فَسَادَ الْمَعَاشِ
کا سبب ہوگا۔

تشریح: اس عبارت میں مسئلہ بیان فرمایا کہ یہاں جوفرمایا کہ ما انزل الیك اور ما انزل من قبلك پرایمان رکھتے ہیں آگے اولئك هم المفلحون فرماکرظاہرفرمایا کہ فلاح منحصر ہے دونوں پرایمان لانے وغیرہ صفات پر تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں پرایمان ضروری ہے تو کیسا ایمان ضروری ہے؟ ایمان کی دوقسمیں ہیں اجمالی اور تفصیلی، اجمالی یہ ہے کہ کسی خاص حکم کا تعین کے بغیر یہ اعتقادرکھنا کہ پوری کتاب اوراس کے سارے احکام حق ہیں، اورایمان تفصیلی یہ کہ احکام شرعیہ کی پوری تفصیل جانے اورسچا ہونے پریقین رکھے، تو قرآن مجید اورسابقہ کتابوں پراجمالی ایمان فرض ہے لیکن تفصیلی ایمان صرف قرآن مجید پرفرض ہے اوروہ بھی فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کیونکہ اگرفرض عین ہوتو ایمان علم کی فرع ہے کہ علم ہوگا تو معلوم بات کو مانے گا تواس طرح قرآن مجید کی ہربات پرایمان رکھنے کیلئے ہرجزئی کا علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہوگا اوراس صورت میں ہرفردکواس کے علم میں لگنا ضروری ہوتا اور جب ہرفردعلم میں مصروف ہوجاتا تو سخت تنگی پیش آتی ذرائع معاش بند ہوتے اوراللہ تعالیٰ نے تنگی نہیں فرمائی اس لئے قرآن مجید پرایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے۔

وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ یُوْقِنُوْنَ: اَیْ یُوْقِنُوْنَ اِیْقَانًا زَالَ مَعَهٗ مَا کَانُوْا عَلَیْهِ مِنْ اَنَّ الْجَنَّةَ لَا یَدْخُلُهَا
اورآخرت پروہ یقین رکھتے ہیں یعنی ایسایقین جس سے وہ اعتقادختم ہوجائے جس پراہل کتاب تھے یعنی یہ کہ جنت میں داخل نہ ہوگا مگروہی جو یہودی
اِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اَوْ نَصَارٰی وَاَنَّ النَّارَ لَنْ تَمَسَّهُمْ اِلَّا اَیَّامًا مَعْدُوْدَةً وَاخْتِلَافُهُمْ فِیْ نَعِیْمِ
ہویاعیسائی ہو، اوریہ کہ ان کوآگ نہ چھوئے گی مگرچندگنتی کے دن، اوران کا جنت کی نعمتوں کے بارے میں اختلاف کہ وہ دنیاوی نعمتوں کی
الْجَنَّةِ اَهُوَ مِنْ جِنْسِ نَعِیْمِ الدُّنْیَا اَوْ غَیْرِهٖ وَ فِیْ دَوَامِهٖ وَانْقِطَاعِهٖ
جنس سے ہوں گی یااس کے علاوہ، اوراس کے ہمیشہ ہونے اورختم ہوجانے کے متعلق ان کا اختلاف۔

تشریح: مصنف ﷫ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے **سوال:** یہاں ضمیرهم کا مرجع کون لوگ ہیں؟ اگرمؤمنین عرب ہیں توان کے مقابل مشرکین تھے توهم ضمیرکی تقدیم کی وجہ سے یقین بالآخرة کا ان پرحصرہورہا ہے یہ حصردرست ہے کیونکہ ان کے مقابل مشرکین عرب آخرت کایقین نہ رکھتے تھے بلکہ آخرت کے منکرتھے، اوراگرهم کا مرجع مؤمنین اہل کتاب ہوں جن کا قریب ذکرہوا ہے تویقین بالآخرة کا مؤمنین اہل کتاب پرحصردرست نہ ہوگا کیونکہ مؤمنین اہل کتاب کے مقابل غیرمؤمنین اہل کتاب ہیں اوروہ بھی مؤمنین اہل کتاب کی طرح آخرت پریقین رکھتے تھے توحصردرست نہیں ہے؟

جواب: ھم ضمیر کا مرجع مؤمنین اہل کتاب ہیں اور ان پر یقین بالآخرۃ کا حصر بھی درست ہے وہ اس طرح کہ یقین اس پختہ علم کا نام ہے جو دلیل قطعی اور نظر صحیح سے حاصل ہوا ہو اور ایسا علم غیر مؤمنین اہل کتاب کے پاس موجود ہی نہ تھا کیونکہ ان کا آخرت کے متعلق علم محض توہمات اور تخمین (اٹکل) پر مبنی تھا مثلاً ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جنت میں صرف یہود یا نصاریٰ جائیں گے، یا اول تو ہم دوزخ میں نہیں جائیں گے اگر گئے بھی تو صرف اتنے دنوں کیلئے جائیں گے جتنے دن ہمارے بڑوں نے گوسالہ پرستی کی تھی، اسی طرح جنت کی نعمتوں کے متعلق ان کے دو گروہ تھے ایک کہتا کہ جنت کی نعمتیں دنیاوی نعمتوں کی ہم جنس ہیں جیسے یہاں طعام و شرب واقعی ہے اور بیویوں سے لطف اندوز ہونا واقعی ہے محض خیالی نہیں ہے ایسے ہی جنت میں کھانا پینا اور بیویوں سے لطف اندوز ہونا حسی اور واقعی ہوگا، دوسرا گروہ کہتا کہ وہاں حسی طور پر کھانا پینا اور ہمبستر ہونا نہیں ہوگا محض روحانی خوشی اور تلذذ ہوگا، اسی طرح جنت کی نعمتوں کے بارے میں یہ بھی اختلاف تھا کہ ہمیشہ کی نعمتیں ہوں گی یا کبھی ختم ہو جائیں گی ایک گروہ دوام کا قائل تھا دوسرا ختم ہو جانے کا قائل تھا اپنے ان خیالات کے متعلق ان کے پاس کوئی دلیل قطعی نہ تھی ان کے برعکس مؤمنین اہل کتاب کو قرآن مجید اور ارشادات نبوی کے ذریعے دلیل قطعی پر مبنی علم اور یقین تھا اس لئے یقین بالآخرۃ صرف مؤمنین اہل کتاب کو ہی حاصل ہوا نہ کہ غیر مؤمنین اہل کتاب کو لہٰذا حصر صحیح ہے۔

وَ فِیْ تَقْدِیْمِ الصِّلَةِ وَبِنَاءِ یُوْقِنُوْنَ عَلٰی هُمْ تَعْرِیْضٌ بِمَنْ عَدَاهُمْ مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ وَبِاَنَّ
اور صلہ (بالآخرۃ) کو مقدم کرنے اور یوقنون کی ھُمْ پر بناء کرنے میں مؤمنین اہل کتاب کے سوا دوسرے اہل کتاب پر تعریض ہے اور یہ بتانا ہے
اِعْتِقَادَهُمْ فِیْ اَمْرِ الْاٰخِرَةِ غَیْرُ مُطَابِقٍ وَلَا صَادِرٍ عَنْ اَیْقَانٍ
کہ ان کا آخرت کے متعلق عقیدہ نہ واقع کے مطابق ہے نہ یقین کے ساتھ صادر ہو رہا ہے

تشریح: بالآخرۃ ھم یوقنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرۃ کی دوم ھُمْ ضمیر کی اور تقدیم ما حقہ التأخیر حصر کا فائدہ دیتا ہے ھُمْ ضمیر کے حصر کی تقریر اوپر بیان ہو گئی ہے کہ غیر مؤمنین اہل کتاب کے مقابلہ میں مؤمنین اہل کتاب کے ساتھ یقین بالآخرۃ کی تخصیص ہے کہ یقین بالآخرۃ تو صرف مؤمنین اہل کتاب کو ہی حاصل ہے غیر مؤمنین اہل کتاب کو بالکل یقین بالآخرۃ حاصل نہیں ہے کیونکہ جو علم حاصل ہے وہ یقین نہیں ہے تو اس تقدیم سے بھی اہل کتاب غیر مؤمنین پر تعریض ہے اور بالآخرۃ کی تقدیم سے بھی غیر مؤمنین اہل کتاب پر تعریض ہے کہ مؤمنین اہل کتاب کو آخرت ہی کا یقین ہے۔

سوال: یہ مفہوم تو مؤمنین اہل کتاب کی مدح نہیں ٹھہرتا بلکہ مذمت ٹھہرتا ہے کہ وہ آخرت ہی کا یقین رکھتے ہیں یعنی غیر آخرت کا یقین رکھتے ہی نہیں ہے تو اس سے غیر مؤمنین اہل کتاب پر تعریض ہے ہی نہیں؟

جواب: مطلب یہ ہے کہ حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی پر ہی ایمان رکھتے ہیں اور آخرت کے متعلق اہل کتاب کی جو باتیں محض توہم و تخمین پر مبنی ہیں ان پر ہرگز یقین نہیں رکھتے اس سے غیر مؤمنین اہل کتاب پر تعریض ہے کہ تمہیں حقیقت آخرت کا یقین حاصل ہی نہیں ان مؤمنین ہی کو حقیقت آخرت کا یقین حاصل ہے اور جو یقین تمہیں ہے وہ یقین نہیں ہے محض وہم و تخمین ہے تمہیں حقیقت آخرت کا علم نہیں ہے یعنی تم حقیقت آخرت سے جاہل ہو اور وہ عالم ہیں۔

وَ الْيَقِيْنُ اِتْقَانُ الْعِلْمِ بِنَفْيِ الشَّكِّ وَالشُّبْهَةِ عَنْهُ نَظْرًا وَاِسْتِدْلَالًا وَلِذَالِكَ لَا يُوْصَفُ بِهٖ

اور یقین نظر واستدلال کے ذریعے شک وشبہ دور کر کے علم کو پختہ کرنا ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ کا علم اور بدیہی علوم یقین

عِلْمُ الْبَارِیْ تَعَالٰی وَلَا الْعُلُوْمُ الضَّرُوْرِيَّةِ

کے ساتھ موصوف نہیں ہوتے۔

تشریح: اس عبارت میں یقین کا معنی بیان کیا ہے یقین باب ضرب یَقَنَ یَقِنُ (اصل میں یَیْقِنُ) سے مصدر ہے یقین کا معنی ہے ایسا علم جس کو استنباط دلائل اور نظر وفکر کام میں لاکر شکوک وشبہات دور کر کے پختہ کرلیا گیا ہو، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو یقین سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا مثلاً اللہ تعالیٰ کو اس کا علم ہے کے بجائے اللہ تعالیٰ کو اس بات کا یقین ہے کہنا درست نہیں ہے کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ کو شک وشبہ پیش آسکتا ہے نہ استدلال اور نظر وفکر کی ضرورت ہے، نیز اللہ تعالیٰ کے اسماء میں علیم تو ہے مُوْقِنْ وارد نہیں ہے، اسی طرح علوم بدیہی کیلئے بھی یقین کا لفظ اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ ان کیلئے نظر واستدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔

وَ الْاٰخِرَةُ تَاْنِيْثُ الْاٰخِرِ صِفَةُ الدَّارِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ

اور الآخرۃ الآخر کی مؤنث ہے اور یہ الدار محذوف کی صفت ہے جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان تلك الدار الآخرة ہے پھر اس کا غلبہ (عالم غیب

فَغَلَبَتْ كَالدُّنْيَا

پر) ہوگیا جیسے دنیا کے لفظ کا غلبہ موجودہ جہان پر ہوگیا۔

تشریح: یعنی الآخرۃ الآخر کی مؤنث ہے ہر متأخر یعنی بعد میں آنے والی چیز کو کہتے ہیں مگر اس کا غلبہ استعمال اُس جہان کیلئے ہوگیا جو عالم برزخ کے بعد ہوگا اس کو آخرت اس لئے کہتے ہیں کہ دنیا والے جہان کے بعد آئے گا جیسے دنیا دَنَا یَدْنُوْا دُنُوًّا سے ہے بمعنٰی ہر قریب والی چیز جیسے "ولقد زينا السماء الدنيا" ہم نے قریب والے آسمان کو مزین کیا اور اِس جہان کو دنیا اس لئے کہتے ہیں کہ یہ آخرت کے قریب ہے، کسی لفظ کے کئی معانی موضوعہ ہوتے ہیں مگر عرب میں اس کے کسی ایک معنٰی میں غلبہ استعمال ہوجاتا ہے اور بولتے ہی وہی مراد ہوتا ہے جب تک اس کے خلاف کا قرینہ نہ ہو یہ غلبہ استعمال اسماء اور صفات اور مصادر میں بھی چلتا ہے اسماء کی مثال جیسے البیت ہر کمرے کو کہتے ہیں مگر غلبہ استعمال بیت اللہ شریف کیلئے ہے، اور صفات کی مثال جیسے رحمن ہر بہت رحم کرنے والے کو کہتے ہیں مگر غلبہ استعمال صرف اللہ تعالیٰ کیلئے ہے مصادر کی مثال جیسے خوض کسی بھی بات کی گہرائی میں پڑنے اور غور کرنے کو کہتے ہیں چاہے وہ سچ ہو یا جھوٹ حق ہو یا باطل مگر غلبہ استعمال باطل میں غور کرنے کیلئے ہوگیا جیسے وکنا نخوض مع الخائضين میں باطل میں پڑنے کا معنی ہے اسی طرح آخرت کا غلبہ استعمال عالم غیب کیلئے ہے اور دنیا کا غلبہ استعمال موجودہ جہان کیلئے ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ الآخرۃ موصوف محذوف کی صفت ہے اس کے موصوف میں دو قول ہیں اور دونوں درست ہیں ایک قول مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کا موصوف محذوف الدار ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ الآخرۃ کا موصوف الدار ذکر کیا ہے جیسے تلك الدار الآخرة میں الدار موصوف ذکر ہے دوسرا قول یہ ہے کہ النشاۃ موصوف ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے

فرمان " ثم اللہ ینشیء النشاۃ الآخرۃ میں موصوف النشاۃ ذکر ہوا ہے۔

وَ عَنْ نَافِعٍ اَنَّهٗ خَفَّفَهَا بِحَذْفِ الْهَمْزَةِ وَاِلْقَاءِ حَرْكَتِهَا عَلَى اللَّامِ ،وَقُرِئَ
حضرت قاری نافع رحمۃ اللہ علیہ سے قرأت نقل ہے کہ انہوں نے بالآخرۃ کے ہمزہ کو حذف کرکے اس کی حرکت لام پر داخل کرکے بالآخرۃ میں تخفیف کی ہے
يُؤْقِنُوْنَ بِقَلْبِ الْوَاوِهَمْزَةً اِجْرَاءً لَهَامَجْرَى الْمَضْمُوْمَةِ فِيْ وُجُوْهٍ وَوُقِّتَ
اور یوقنون میں واؤ کو ماقبل کے ضمہ کی وجہ سے وجوہ اور وقت کی واؤ مضمومہ کی طرح واؤ مضمومہ کے قائم مقام ٹھہرا کر ہمزہ سے بدل کر يُؤْقِنُوْنَ بھی
وَ نَظِيْرُهٗ
پڑھا گیا ہے جس کی نظیر اس شعر میں ہے

لَحَبُّ الْمُؤْقِدَانِ اِلَيَّ مُؤْسٰى	وَ جَعْدَةُ اِذَا اَضَاءَهُمَا الْوَقُوْدُ:
قسم ہے کہ دو آگ جلانے والے موسیٰ اور جعدہ مجھے محبوب ہیں	جب آگ جلانا ان کو روشن کرنے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو قرأتیں بیان کی ہیں اول: یہ کہ بِالْآخِرَةِ میں تخفیف کرتے ہوئے ہمزہ کی حرکت لام کو دیکر بِلَاخِرَةِ پڑھیں یہ قرأت امام نافع رحمۃ اللہ علیہ کی ہے۔ یہ صرف کے قاعدہ يَسَلُ ، قَدَفْلَحَ، يَوْمَئِخَاهُ کے مطابق ہے۔

دوم: یہ کہ يُوْقِنُوْنَ کو يُؤْقِنُوْنَ پڑھیں یہ قرأت اس اصول کے تحت ہے کہ جب واؤ مضموم ہو اور اس پر ضمہ اصلی ہو تو اس واؤ کو ہمزہ سے بدلنا جائز ہے (جیسے بُؤْسٌ کا قاعدہ) پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ واؤ تو مضموم نہیں ہوتی ساکن ہوتی ہے اس کا ماقبل مضموم ہوتا ہے اس ماقبل مضموم کی وجہ سے واؤ پر بھی مضموم کا حکم لگا کر یہی قاعدہ جاری کرتے ہیں اور واؤ کو ہمزہ سے بدلتے ہیں یہاں بھی یوقنون میں خود واؤ تو ساکن ہے لیکن ماقبل مضموم ہے تو واؤ کو بھی بمنزلہ مضموم کے ٹھہرا کر اس کو ہمزہ سے بدل کر يُؤْقِنُوْنَ پڑھنا جائز ہے۔ جس کی تائید میں مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ شعر کو بطور نظیر پیش کیا ہے اس شعر میں مُوْقِدَانِ اور مُوْسیٰ میں واؤ کو ہمزہ سے بدل کر مُؤْقِدَانِ اور مُؤْسیٰ پڑھا جاتا ہے ان میں بھی اوپر ذکر کئے ہوئے اصول کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ ماقبل ضمہ کی وجہ سے واؤ کو مضمومہ ٹھہرا کر ہمزہ سے بدلا جاتا ہے

فائدہ: اس شعر میں لَحَبُّ کا لام قسمیہ ہے حَبُّ اصل میں حَبُبَ از کرم ہے بمعنی مفعول ہے جعدہ وموسیٰ شاعر کے بیٹے ہیں ان کے آگ جلانے سے مراد سخاوت کرنا ہے کیونکہ آگ جلانا کھانا پکانے کیلئے ہوتا ہے جو کھانے والوں کو لازم ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے یہاں ایقاد نار ملزوم بول کر سخاوت لازم مراد لے کر کنایہ ہے۔

اُولٰئِكَ عَلٰى هُدًى مِنْ رَّبِّهِمْ اَلْجُمْلَةُ فِيْ مَحَلِّ الرَّفْعِ اِنْ جُعِلَ اَحَدُالْمَوْصُوْلَيْنِ
﴿یہی لوگ ہی اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں﴾ یہ جملہ محل رفع میں ہے اگر دو اسم موصول میں سے ایک کو المتقین سے الگ مانا جائے
مَفْصُوْلًا عَنِ الْمُتَّقِيْنَ خَبَرٌلَهٗ وَكَاَنَّهٗ لَمَّاقِيْلَ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ قِيْلَ مَابَالُهُمْ خُصُّوْابِذٰلِكَ
یہ اس کی خبر ہے گویا کہ جب کہا گیا ھدیً للمتقین کہا گیا ان کی کیا شان ہے کہ انہیں ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا؟

فَأُجِيبَ بِقَوْلِهِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ وَإِلَّا فَاسْتِينَافٌ لَامَحَلَّ لَهَا وَكَأَنَّهُ نَتِيجَةُ
توالذین یؤمنون الایۃ سے جواب دیا گیا ورنہ استیناف ہے جس کا کوئی محل اعراب نہیں ہے اور گویا کہ یہ احکام کا اور مذکورہ صفات کا نتیجہ ہے
الْأَحْكَامِ وَالصِّفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ أَوْجَوَابُ سَائِلٍ قَالَ مَالِلْمَوْصُوفِينَ بِهٰذِهِ الصِّفَاتِ
یاسائل کے سوال کا جواب ہے کہ سائل نے کہا ان صفات کے ساتھ موصوف. لوگوں کی کیوں یہ شان ہے
أُخْتُصُّوا بِالْهُدٰى وَنَظِيرُهُ أَحْسَنْتَ إِلَى زَيْدٍ صَدِيقِكَ صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ حَقِيقٌ بِالْإِحْسَانِ
کہ وہ ہدایت کے ساتھ خاص کیے گئے ؟اس کی نظیر یہ ہے احسنتَ الی زیدٍ صدیقِکَ صدیقُکَ القدیمُ حقیقٌ بالاحسان
فَإِنَّ إِسْمَ الْإِشَارَةِ هٰهُنَا كَإِعَادَةِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَاتِهِ الْمَذْكُورَةِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يُسْتَأْنَفَ
کیونکہ اسم اشارہ یہاں اعادۃ الموصوف بصفاتہٖ کی طرح ہے اور ایسا اعادہ زیادہ مبالغہ والا ہے اس اعادہ سے جو اعادہ صرف
بِإِعَادَةِ الْإِسْمِ وَحْدَهُ لِمَافِيهِ مِنْ بَيَانِ الْمُقْتَضِيْ وَ تَلْخِيصِهِ فَإِنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلَى
باعادۃ الاسم ہو کیونکہ اس میں مقتضی کا بیان اور اس کی تلخیص ہے کیونکہ کسی حکم کا صفت پر ترتب اطلاع ہے کہ
الْوَصْفِ إِيْذَانٌ بِأَنَّهُ الْمُوجِبُ لَهُ
یہی صفت اس حکم کا سبب ہے۔

تشریح: اس عبارت میں جو کچھ مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرمایا اس کیلئے بطور تمہید چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں ① استیناف یہ ہے کہ ایک جملہ کے بعد دوسرا ایسا جملہ حرف عطف کے بغیر لایا جائے جو کسی سوال کا جواب ہو، ② پھر سائل کے سوال کے اعتبار سے استیناف کی تین قسمیں ہیں:

① ماقبل والے جملے میں محکوم علیہ پر جو حکم لگایا گیا ہے سائل کا سوال اس حکم کے سبب مطلق یعنی سبب عام سے متعلق ہو جیسے:

قال لی کیف انت قلت علیل　　　سھر دائم و حزن طویل.

شعر میں دوسرا مصرع جملہ مستانفہ ہے اور سوال کا جواب ہے کہ پہلا مصرع سن کر گویا سائل نے سوال کیا کہ تیرے بیمار ہونے کا کیا سبب ہے؟ جواب دیا سھر دائم وحزن طویل یہ سبب عام ہے خاص سبب نہیں،

② سائل کا سوال سبب خاص کا ہو جیسے وماابریٔ نفسی اس پر گویا سوال ہوا اپنے نفس کو پاک کیوں نہیں کہتے کیا نفس گناہ پر آمادہ کرتا ہے؟ جواب دیا ان النفس لامارۃ بالسوء یہاں سبب خاص کا سوال ہوا۔

③ سائل کا سوال غیر سبب سے متعلق ہو جیسے قالوا سلاماً اس پر سوال ہوا کہ پھر فرشتوں کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا جواب دیا؟ فرمایا قال سلام، یہاں سوال نہ سبب عام کا ہے نہ سبب خاص کا بلکہ غیر سبب کا سوال ہوا۔

دوسری بات یہ کہ ماقبل جملہ کے بعد جو جملہ مستانفہ ذکر ہوگا تو ماقبل جملہ میں جس ذات کا ذکر ہوگا اور اس کے متعلق سائل کا سوال ہوگا وہ ذات مااستُونِفَ عنه یامستونف عنه کہلاتی ہے اس مستونف عنہ کے اعتبار سے استیناف کی دو قسمیں ہیں

① استیناف باعادۃ اسم المستونف عنہ ہو جیسے احسنتَ الیٰ زیدٍ، زیدٌ حقیق بالاحسان جب احسنت الی زیدٍ کہا گیا تو

سوال ہوا کہ کیا زید لائق احسان ہے؟ جواب دیا گیا زید حقیق بالاحسان جو نام ماقبل جملہ میں تھا جملہ مستانفہ میں وہی ذکر کیا گیا
④ استیناف باعادۃ صفۃ المستونف عنہ ہو جیسے احسنتَ الی زیدٍ ،صدیقُکَ القدیمُ حقیق بالاحسان پہلے جملہ میں زید جس پر احسان ہوا اس کی ذات کا ذکر ہے سائل نے سوال کیا کہ زید پر احسان کیوں کیا؟ دوسرے جملہ میں جواب دیا پرانا دوست احسان کے لائق ہوتا ہے، پہلی صورت میں استیناف میں اس حکم کا سبب ذکر نہیں ہوتا جس کا ماقبل جملہ میں ذکر کیا گیا ہوتا ہے صرف حکم ذکر ہوتا ہے، دوسری صورت میں سبب بھی ذکر ہوتا ہے یعنی پہلی صورت دعوی محض کی ہے اور دوسری دعوی مع دلیل کی ہے اور دعوی محض سے دعوی مع دلیل ابلغ ہے

تیسری بات یہ سمجھیں کہ ضمیر اس چیز کی ذات پر دلالت کرتی ہے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہوتا ہے اور اسم اشارہ ذات موصوف بالاوصاف پر مع اوصاف دلالت کرتا ہے۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی بات سمجھیں، فرماتے ہیں اولائك علی هدیً من ربهم الخ میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں اول: یہ کہ اس کا ماقبل سے تعلق ہو دوم یہ کہ تعلق نہ ہو، اگر ماقبل سے تعلق ہو تو وہ تب ہے جب موصولین میں سے کسی ایک کو المتقین سے الگ مانیں اس صورت میں وہ موصول مبتداء اور اولائك الایة خبر ہو کر محلا مرفوع ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلا الذین یؤمنون بالغیب المتقین سے الگ ہو تو دوسرا والذین پہلے پر معطوف ہوگا اور معطوف ومعطوف علیہ ملکر مبتداء اور اولائك الایة خبر، پھر مبتداء وخبر ملکر جملہ اسمیہ مستانفہ ہوگا اور چونکہ الذین سے صفات ذکر ہیں اس لئے استیناف باعادۃ صفۃ المستونف عنہ کے قبیل سے ہوگا اور اوپر کی تفصیل کے مطابق سائل کے سوال کا جواب ہوگا گویا سائل نے هدیً للمتقین سن کر کہا قرآن مجید کے ہدایت ہونے کی تخصیص متقین کے ساتھ کس سبب سے کی گئی ہے؟ جواب دیا گیا الذین یؤمنون بالغیب الایة یعنی ان کی تخصیص اس لئے ہے کہ وہ ایمان اور اعمال صالحہ پر کاربند ہیں اور ہدایت اور فلاح کامل حاصل کرنے والے ہیں اس لئے قرآن مجید کی ہدایت کو ان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، اور اگر پہلا الذین تو المتقین سے متصل ہو دوسرا الذین الگ ہو تو اولائك دوسرے والذین کی خبر ہوگی اور وہ مبتداء ہوگا اس صورت میں اولائك ماقبل الذین سے ملکر جملہ مستانفہ نہیں بنے گا بلکہ غیر مؤمنین اہل کتاب پر تعریض ہوگی جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے،

تیسری صورت یہ ہے کہ اولائك کا ماقبل کے کسی الذین سے تعلق نہ ہو اس صورت میں اولائك مبتداء اور اگلا حصہ خبر ہوگا اور یہ جملہ مستانفہ ہوگا اور جملہ مستانفہ کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس کا کوئی محل اعراب نہیں ہوگا اور استیناف کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی صورت بھی بن سکے گی کہ یہ سائل کے سوال کا جواب ہو کہ جب اللہ تعالی نے هدیً للمتقین الایات فرمایا تو سوال ہوا کہ ان صفات کے موصوف لوگوں کو ہدایت کے ساتھ خاص کرنے کا سبب کیا ہے؟ تو چونکہ اولائك اسم اشارہ سے موصوف مع صفات پر دلالت ہوتی ہے تو اولائک سے جواب دیا گیا کہ یہی صفات ہی تو ان کے ہدایت پر فائز ہونے کا سبب ہیں گویا سائل نے صفات مذکورہ سے غافل ہو کر سوال کیا ہے اور اس کے دل میں ان صفات کی عظمت نہ تھی اولائك سے جواب کے ذریعے صفات مذکورہ کی عظمت اس کے سامنے ظاہر کی گئی ہے اور چونکہ اولائك اسم اشارہ سے موصوف مع صفت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس لئے یہ استیناف باعادۃ صفۃ المستونف عنہ ہے۔

اور اولائک میں استیناف کی تیسری صورت بھی ہو سکتی ہے کہ گویا سائل نے نہ سبب خاص پوچھا نہ سبب عام بلکہ مذکورہ صفات سن کر سوال کیا کہ ان صفات کے اختیار کرنے کا نتیجہ اور فائدہ کیا ہوگا ؟ یہ غیر سبب کا سوال ہے تو اولائک سے جواب دیا گیا کہ جناب: ان کے دو فائدے ہیں ایک دنیا میں اور وہ ہے ہدایت پر ہونا دوسرا آخرت میں اور وہ فلاح کامل حاصل ہونا ہے۔

وَ مَعْنَى الْإِسْتِعْلَاءِ فِيْ عَلٰى هُدًى تَمْثِيْلُ تَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْهُدٰى وَاسْتِقْرَارِهِمْ عَلَيْهِ
اور علیٰ ھدیً میں استعلاء کی مراد ان حضرات کے ہدایت پر تمکن اور استقرار کو اس شخص کے حال کے ساتھ مثال دینا ہے جو کسی شیء کے اوپر بیٹھے
بِحَالِ مَنْ اِعْتَلَى الشَّيْءَ وَرَكِبَهٗ وَقَدْ صَرَّحُوْا بِهٖ فِيْ قَوْلِهِمْ اِمْتَطَى الْجَهْلَ وَالْغَوٰى وَاقْتَعَدَ
اور سوار ہو اور عربوں نے اس کی تصریح کی ہے ان مثالوں میں فلاں نے جہالت اور گمراہی کو سواری بنایا اور فلاں ہوئی
غَارِبَ الْهَوٰى
کی کوہان پر جا بیٹھا۔

تشریح: اس عبارت میں علیٰ پر بحث فرمائی ہے لفظ علیٰ استعلاء کیلئے ہوتا ہے اور جس پر داخل ہو وہ مستعلیٰ علیہ کہلاتا ہے اور علیٰ سے پہلے جس کا ذکر ہوتا ہے اور اس کے استعلاء کا بتلانا مقصود ہوتا ہے وہ مستعلی کہلاتا ہے جیسے مستعلی حسی ہوتا ہے مستعلیٰ علیہ بھی حسی اور ذی جسم ہوتا ہے جیسے زید علی الفرس میں فرس اور زید علی السطح میں چھت حسی مستعلیٰ علیہ ہیں یہاں آیت میں ھدیً مستعلیٰ علیہ تو ہے لیکن حسی چیز نہیں ہے بلکہ معنوی چیز ہے اس لئے یہاں حقیقی استعلاء نہیں ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تمثیل اور استعارہ ہے یعنی متقین جو ہدایت پر مستقر و متمکن ہیں ان کے ہدایت پر ہونے کو سمجھانے کیلئے علیٰ استعمال کرتے ہوئے راکب کے مرکوب پر سوار ہونے کے ساتھ مثال دی ہے اور جو علیٰ استعلاء حقیقی کیلئے استعمال ہوتا ہے اس کو بطور استعارہ تبعیہ کے استقرار علی الھدیٰ کیلئے استعمال کیا گیا جس سے اشارہ ہے کہ جس طرح سوار کو اپنی سواری پر قبضہ و تمکن ہوتا ہے ایسے ہی متقین کو ہدایت پر تمکن کامل حاصل ہے، رہی یہ بات کہ کیا اہل عرب ایسا کرتے ہیں کہ معنوی چیز کیلئے وہی لفظ بولیں جو حسی چیز کیلئے بولتے ہوں؟ تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہاں اہل عرب ایسا کرتے ہیں مثلاً "امتطی الجھل والغوی" فلاں نے جہل و گمراہی کو سواری بنایا یہاں امتطاء جو حسی چیز کیلئے ہوتا ہے جہل و گمراہی جیسی معنوی چیز کیلئے بولا گیا" اقتعد غارب الھوی" ہوی کی کوہان پر جا بیٹھا اقتعاد حسی چیز پر ہوتا ہے اور غارب بھی حسی چیز اونٹ کی ہوتی ہے مگر دونوں ھوی معنوی چیز کیلئے استعمال ہوئے ہیں ایسے ہی علیٰ جو مستعلیٰ علیہ حسی کیلئے ہوتا ہے معنوی چیز کیلئے استعمال ہوا۔

فائدہ: استعارہ میں لفظ مستعار اگر اسم جنس ہو یعنی وہ لفظ ہو جو اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے مستقل بالمفہوم ہو تو وہ استعارہ اصلیہ کہلاتا ہے اور اگر لفظ مستعار غیر اسم جنس ہو یعنی اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل بالمفہوم ہو جیسے فعل اور حرف ہے اس صورت میں استعارہ تبعیہ ہوگا یہاں آیت میں لفظ مستعار علیٰ حرف ہے اس لئے یہاں استقرار علی الھدیٰ کیلئے علیٰ کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ ہے۔

وَ ذَالِكَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاغِ الْفِكْرِ وَاِدَامَةِ النَّظْرِ فِيْمَا نُصِبَ مِنَ الْحُجَجِ وَالْمُوَاظَبَةِ
اور یہ (ہدایت پر تمکن واستقرار) حاصل ہوتا ہے قوت فکر کو قائم کردہ دلائل قدرت میں مشغول رکھنے اور قوت نظر کو دائما استعمال کرنے سے اور اعمال میں
عَلٰى مُحَاسَبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ
نفس کا محاسبہ کرتے رہنے سے۔

تشریح: مذکورین موصوفین بالصفات کے متعلق جو متمکن علی الهدایت ہونا ذکر ہوا اس پر سوال ہوا کہ اگر کوئی شخص ان حضرات کی طرح متمکن علی الهدایت ہونا چاہے تو کیا کرے؟ یہاں سے اس کا طریقہ ذکر فرمایا کہ تمکن علی الهدایت دو باتوں سے حاصل ہوتا ہے اول قوت اعتقادیہ ونظریہ کی مضبوطی سے دوم قوت عملیہ کی مضبوطی سے، قوت اعتقادیہ کی مضبوطی ان دلائل میں بکثرت غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو اللہ تعالی کی ذات اور اس کی وحدانیت پر دال ہیں جیسے دلائل نفسی جن کا اپنی جان سے تعلق ہے اور دلائل ارضی جو زمین میں ہیں اور دلائل سماوی جن کا آسمان سے تعلق ہے جس کا ذکر اللہ تعالی نے ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لقوم يعقلون میں ذکر فرمایا، اور قوت عملیہ عمل میں اپنے نفس کا محاسبہ کرتے رہنے سے مضبوط ہوتی ہے کہ ہر روز سوچے کتنے نیک عمل ہوئے اور کتنے بدعمل، پھر نیک عمل پر دوام اور اضافہ کرے اور بدعمل چھوڑے اس کا ذکر اللہ تعالی نے و لتنظر نفس ماقدمت لغد میں کیا ہے۔

وَ نُكِّرَ هُدًى لِلتَّعْظِيْمِ فَكَاَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ ضَرْبٌ لَايُبَالَغُ كُنْهُهٗ وَلَايُقَادَرُ قَدْرُهٗ وَنَظِيْرُهٗ	
اور هدیٰ نکرہ لایا گیا تعظیم کیلئے گویا اس کے ذریعے ہدایت کی ایسی قسم مراد لی گئی ہے جس کی حقیقت تک نہیں پہنچا جاسکتا اور اس کے مقام کا اندازہ نہیں	
قَوْلُ الْهُذَلِيِّ	
کیا جاسکتا، اس کی نظیر هذلی کا قول ہے	
فَلَا وَ اَبِي الطَّيْرِ الْمُرِبَّةِ بِالضُّحٰى	عَلٰى خَالِدٍ لَقَدْ وَقَعْتَ عَلٰى لَحْمٍ
ایسی بات نہیں ہے قسم ہے چاشت کے وقت خالد پر چڑھائی کرنے	والے پرندوں کے باپوں کی یقینا وہ بڑے گوشت پر گرے ہیں،

تشریح: کسی کلمہ کی تنکیر کی وجہ اس کو مبہم رکھنا ہوتا ہے اور اس ابہام میں کئی غرضیں ہوتی ہیں کبھی اظہار عظمت اور کبھی اظہار حقارت مقصود ہوتی ہے کہ یہ چیز اتنی عظیم الشان ہے کہ اس کی حقیقت تک نہیں پہنچا جاسکتا، یا اتنی حقیر ہے کہ بیان میں لائے جانے کے قابل نہیں ہے اظہار عظمت یا اظہار حقارت کی غرض قرائن سے معلوم ہوگی مثلاً مقام مدح میں تنکیر وابہام اظہار عظمت کیلئے اور موقع ذم میں اظہار حقارت کیلئے ہوگا، تو یہاں هدی نکرہ لایا گیا چونکہ مقام مدح ہے اس لئے یہ تنکیر تعظیم کیلئے ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کی نظیر کے طور پر ہذلی کا شعر پیش کیا ہے جس میں لحم کی تنکیر اظہار عظمت کیلئے ہے کہ وہ پرندے خالد کے گوشت پر گرے جو عظیم گوشت ہے۔

وَ اُكِّدَ تَعْظِيْمُهٗ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مَانِحُهٗ وَالْمُوَفِّقُ لَهٗ
اور هدیٰ کی تعظیم کو اس سے مؤکد کیا گیا کہ اللہ تعالی اس کے عطا کرنے والے اور توفیق دینے والے ہیں۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، **سوال:** یہ ہوا کہ جب تنکیر تعظیم کا فائدہ دے رہی ہے اور اس سے ہدایت کا عظیم

ہونا معلوم ہو رہا ہے اور عظیم ہدایت اللہ تعالیٰ کے سواسے نہیں ہوسکتی تو تنکیر سے ہی ہدایت عظیمہ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا معلوم ہوا پھر من ربھم کہنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ یہی فائدہ اس کے بغیر حاصل ہو رہا تھا؟

جواب: دیا کہ یہ درست ہے کہ تنکیر سے ہدایت کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا ظاہر ہوتا ہے مگر پھر بھی تحصیل حاصل نہیں ہے کیونکہ من ربھم میں ہدایت کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوئی اور اللہ تعالیٰ عظیم ذات ہے اور عظیم کی طرف نسبت سے منسوب شی میں عظمت آتی ہے تو من ربھم سے بھی ہدایت کی عظمت ظاہر ہو کر ھدیً کی تنکیر کی تاکید ہوگئی اور تاکید بے فائدہ نہیں ہوتی تو من ربھم بے فائدہ نہیں ہے۔

وَ قَدْ اُدْغِمَتِ النُّوْنُ فِی الرَّاءِ بِغُنَّةٍ وَبِغَیْرِ غُنَّةٍ
اور تحقیق نون کا راء میں غنہ کے ساتھ بھی اور بغیر غنہ کے بھی ادغام کیا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے من ربھم میں دو قرائتیں ذکر کیں اول یہ کہ من کی نون کو راء میں غنہ کے ساتھ مدغم کریں دوم بغیر غنہ کے نون کا راء میں ادغام کریں، ایک تیسری قرأت قالون اور یعقوب کی ادغام نہ کرنا اور نون کو ظاہر کر کے پڑھنا ہے مگر وہ مشہور نہ تھی اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی۔

وَ اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ، كُرِّرَ فِيْهِ اِسْمُ الْاِشَارَةِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ اِتِّصَافَهُمْ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ
﴿اور وہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں﴾ اس میں اسم اشارہ کو مکرر لایا گیا اس پر تنبیہ کیلئے کہ ان صفات کے ساتھ ان کا موصوف ہونا ہی ہر دو نتیجوں
يَقْتَضِىْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْاَثَرَتَيْنِ وَ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا كَافٍ فِىْ تَمَيُّزِهِمْ بِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ
کا مقتضی ہے اور یہ کہ ان دو میں سے ہر ایک اپنے ذریعے متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے۔

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ **سوال** ہوا کہ ہدایت پر ہونا اور فلاح کامل حاصل ہونا یہ متقین کے مذکورہ صفات سے موصوف ہونے کا نتیجہ ہے تو جب اولائك علی ھدیً من ربھم اور ھم المفلحون دونوں کا مصداق ایک ہی قسم کے لوگ ہیں تو ایک بار اولائك اسم اشارہ کے بعد دوبارہ ھم المفلحون کے شروع میں اولائك لانے کی ضرورت نہ تھی تو کیوں لایا گیا؟

جواب: اگر دوبارہ اولائك نہ لایا جاتا تو وہم ہوتا کہ شاید ہدایت پر ہونا اور فلاح کامل دونوں کا مجموعہ متقین کے ساتھ خاص ہے مگر ہر ایک الگ الگ غیر متقین کیلئے بھی ہوسکتا ہے تو چونکہ اسم اشارہ ذات مع صفات کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو دوبارہ اولائك لاکر اشارہ فرمایا کہ ہدایت پر ہونا بھی متقین کے ساتھ خاص ہے اور فلاح کامل ہونا بھی ان کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ مجموعہ ان کے ساتھ خاص ہے اور ان دونوں کے ذریعے متقین غیر متقین سے ممتاز ہیں۔

وَ وُسِطَ الْعَاطِفُ لِاخْتِلَافِ مَفْهُوْمِ الْجُمْلَتَيْنِ هٰهُنَا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ
یہاں دونوں کے درمیان حرف عطف لایا گیا کیونکہ دونوں جملوں کا مفہوم مختلف ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول اولائك کالانعام بل ھم اضل
اَضَلُّ اُولٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُوْنَ فَاِنَّ التَّسْجِيْلَ بِالْغَفْلَةِ وَالتَّشْبِيْهَ بِالْبَهَائِمِ شَىْءٌ وَاحِدٌ فَكَانَتْ
اولائك ھم الغافلون کے کیونکہ غفلت کا حکم لگنا اور جانوروں کے ساتھ تشبیہ ایک ہی بات ہے تو دوسرا جملہ پہلے کیلئے مقرر (ثابت کرنے والا)

اَلْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ مُقَرِّرَةٌ لِلْاُوْلٰى فَلَا يُنَاسِبُ الْعَطْفُ

ہے تو حرف عطف لانا مناسب نہ ہوا۔

تشریح: یہ عبارت بھی سوال کا جواب ہے۔ **سوال** ہوا کہ اس آیت میں پہلے اولائك اور دوسرے اولائك کے درمیان حرف عطف لایا گیا ہے جبکہ دونوں کا مشارالیہ اور محکوم علیہ ایک لوگ ہیں لیکن ایک دوسری آیت میں کافروں کا ذکر ہے اولائك كالانعام بل هم اضل اولائك هم الغافلون اس میں دونوں اولائك کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا جبکہ یہاں بھی محکوم علیہ ایک ہے تو وجہ فرق کیا ہے؟

جواب: جہاں دو جملوں میں کمال اتصال ہو وہاں دونوں کے درمیان حرف عطف لانے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ لانا مناسب ہوتا ہے لیکن جہاں کمال اتصال نہ ہو وہاں حرف عطف لانا مناسب ہوتا ہے، جو آیت کافروں سے متعلق ہے اس کے دونوں جملوں میں کمال اتصال ہے اولائك كالانعام بل هم اضل میں کفار کو بہائم سے تشبیہ غفلت میں ہے کہ چوپاؤں کی طرح یہ لوگ غافل ہیں اور اولائك هم الغافلون میں بھی ان کی غفلت ذکر ہوئی تو دونوں مفہوماً ایک ہوئے ثانی اول کیلئے بمنزلہ تاکید کے ہے اور مؤکد تاکید میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں حرف عطف لانے کی ضرورت نہ تھی اس کے برعکس اولائك على هدىً من ربهم واولائك هم المفلحون میں دونوں جملوں میں مفہوماً فرق ظاہر ہے کہ ایک میں ہدایت پر ہونا اور دوسرے میں فلاح کامل ذکر ہے جبکہ دونوں کا محل بھی الگ الگ ہے کہ ہدایت کا تعلق دنیا سے ہے اور فلاح کامل کا تعلق آخرت سے ہے، تو دونوں میں کمال انفصال ہوا جس کے مناسب عطف لانا تھا اس لئے دونوں آیتوں میں فرق کیا گیا ہے۔

وَهُمْ فَصْلٌ يُفْصِلُ الْخَبَرَ عَنِ الصِّفَةِ وَيُؤَكِّدُ النِّسْبَةَ وَيُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ الْمُسْنَدِ بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ

اور هم ضمیر فصل ہے جو خبر کو صفت سے علیحدہ کرتا ہے اور نسبت کی تاکید کرتا ہے اور مسند کے مسند الیہ کے ساتھ خاص ہونے کا فائدہ دیتا ہے

اَوْ مُبْتَدَأٌ وَ الْمُفْلِحُوْنَ خَبَرُهٗ وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ اُولٰٓئِكَ ،

یا هم مبتداء ہے اور المفلحون خبر ہے اور سارا جملہ مل کر اولائك کی خبر ہے۔

تشریح: مصنف ﷫ نے هم کو صرف فصل فرمایا وجہ یہ ہے کہ ضمیر فصل سے متعلق دو قول ہیں **ایک:** یہ کہ یہ اسم ہے **دوسرا:** یہ کہ حرف ہے تو مصنف ﷫ نے صرف فصل فرما کر ان دو قولوں میں کوئی فیصلہ نہیں فرمایا آیت میں هم کے متعلق دو قول ہیں اول یہ کہ یہ هم محض ضمیر فصل ہے اس صورت میں هم کا کوئی محل اعراب نہیں ہے **دوم** یہ کہ هم مبتداء اور المفلحون اس کی خبر ہے مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ ہو کر اولائك مبتداء کی خبر ہے اس صورت میں مبتداء ہونے کی وجہ سے هم محل رفع میں اور مرفوع ہے، جب هم ضمیر فصل ہو تو یہاں اس کے لانے کا کیا فائدہ ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے تین فائدے بیان فرمائے ہیں

① اگر هم نہ ہوتا اور اولائك المفلحون ہوتا تو جیسے یہ ممکن تھا کہ اولائك مبتداء اور المفلحون خبر ہے اسی طرح یہ وہم بھی ہو سکتا تھا کہ شاید اولائك موصوف اور المفلحون اس کی صفت ہے هم ضمیر لانے سے یہ وہم دور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ المفلحون خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ هم خبر کو صفت سے الگ کر دیتی ہے اور مابعد کا خبر ہونا متعین کر دیتی ہے

④ المفلحون خبر کی اولائك کی طرف نسبت ہے جیسا کہ ہر خبر مبتداء کی طرف منسوب ہوا کرتی ہے یہ ھم خبر کی اس نسبت کو مؤکد کرتی ہے کیونکہ نسبت میں تکرار سے تقریر اور تاکید حاصل ہوتی ہے ھُم کے آنے سے المفلحون کی نسبت اولاً ھم کی طرف ہے اور ھم اور اولائك کا مصداق چونکہ ایک ہے تو ھم کے ذریعے بھی نسبت اولائك کی طرف بھی ہے تو ایک ہی قسم کے مبتداء کی طرف خبر کی نسبت دو دفعہ ہوئی ھُم کی طرف ہو کر اور خود اولائك کی طرف ہو کر تو ھُم نے تکرار نسبت سے تاکید و تقریر نسبت کا فائدہ دیا۔

③ خبر جب معرف باللام ہو تو الف لام کے داخل ہونے سے اس خبر کے مبتداء پر منحصر ہونے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور ھُم ضمیر اسی حصر کی تاکید کا فائدہ دیتی ہے۔

وَ الْمُفْلِحُ بِالْحَاءِ وَالْجِيمِ اَلْفَائِزُ بِالْمَطْلُوْبِ كَاَنَّهُ الَّذِىْ انْفُتِحَتْ لَهٗ وُجُوْهُ الظَّفْرِ، هٰذَا

اور مفلح حاء اور جیم کے ساتھ مقصود میں کامیاب کو کہتے ہیں گویا کہ اس کیلئے کامیابی کے راستے کھلتے گئے، یہ ترکیب اور جو کلمہ بھی مفلح کے ساتھ فاء

التَّرْكِيبُ وَمَا يُشَارِكُهٗ فِى الْفَاءِ وَالْعَيْنِ نَحْوُ فَلَقْ وَفَلَذْ وَفَلَىْ يَدُلُّ عَلَى الشَّقِّ وَالْفَتْحِ

اور عین کلمہ میں شریک ہو جیسے فلق اور فلذ اور فلی وہ پھٹن اور کھلنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تشریح: فرمارہے ہیں کہ مفلح حاء کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ دونوں صورتوں میں معنی ایک ہوتا ہے یعنی مطلوب میں کامیاب شخص افلح کا اصل معنی فتح کھولنا مگر مقصود میں کامیاب شخص کو بھی مفلح کہتے ہیں مناسبت یہ ہے کہ گویا جو مقصود میں کامیاب ہو گیا اس کیلئے کامیابی کے راستے کھلتے گئے، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے ایک اصول بتایا کہ تلاش سے آپ کو معلوم ہوگا کہ جو کلمات فاء و عین کلمہ میں مفلح کے ساتھ شریک ہیں یعنی ان کا فاء کلمہ فاء اور عین کلمہ لام ہے ان میں کھلنے اور پھٹن کا معنی ہوگا مثلاً فلق الصبح بمعنی صبح پھوٹی فلذ بمعنی کاٹا (جس سے پھٹن ہوتا ہے) فلی بمعنی سر کے بال کھول کر جوئیں تلاش کیں تو ان کلمات میں کھولنے کا اور پھٹن کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

وَ تَعْرِيْفُ الْمُفْلِحِيْنَ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ هُمُ النَّاسُ الَّذِيْنَ بَلَغَكَ اَنَّهُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

اور مفلحون کا معرفہ ذکر کرنا اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہی ہیں جن کے متعلق آپ تک یہ بات پہنچی ہے کہ وہ آخرت میں کامیاب

فِى الْاٰخِرَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ اِلٰى مَا يَعْرِفُهٗ كُلُّ اَحَدٍ مِنْ حَقِيْقَةِ الْمُفْلِحِيْنَ وَخُصُوْصِيَّاتِهِمْ

ہوں گے یا مفلحین کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی طرف اشارہ ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے **سوال:** ہوا کہ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جب اس کے مصداق کا ذکر پہلے ہو گیا ہو یہاں مفلحین کا پہلے کچھ ذکر نہیں ہوا تو معرفہ بہ الف لام کیوں لایا گیا؟

جواب: المفلحون کے الف لام میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ عہد خارجی کا ہو دوم یہ کہ جنس کا ہو، عہد خارجی کا اس وقت ہوگا جب مخاطب ایسا آدمی ہو جو جانتا ہو کہ دنیا میں دو قسم کے لوگ ہیں اول دنیا میں تقوی و پرہیزگاری سے موصوف لوگ دوسرے آخرت میں فلاح و کامیابی حاصل کرتے والے لوگ، یہ مخاطب ان دو قسموں سے واقف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ آخرت میں فلاح پانے والے وہی

دنیا کے متقی ہیں یا متقی اور ہیں اور فلاح والے ان کے علاوہ کوئی لوگ ہوں گے ،تو المفلحون معرفہ باالف لام لا کر اس کو سمجھایا گیا کہ جن کو تو فلاح والا جانتا ہے وہ وہی ہیں جو دنیا میں متقی ہیں ان کے علاوہ کوئی دوسرے لوگ نہیں ہیں ،تو چونکہ ان مفلحین کو مخاطب جانتا تھا اس لئے مفلحون معرفہ لایا گیا ہے ۔اور اگر الف لام جنس کا ہو تو المفلحون کو الف لام سے معرفہ لانے سے مفلحین کی جنس وحقیقت کی طرف اشارہ ہے اور ان کی جنس وحقیقت کا علم الذین یؤمنون بالغیب الایۃ سے ان کی خصوصیات کے بیان سے ہو چکا ہے اور ہر ایک ان کو جانتا ہے تو جنس فلاح مذکورہ صفات والے متقین میں منحصر ہو گی

سوال: پھر اس صورت میں مطلب یہ نکلا کہ جن میں مذکورہ صفات مکمل ہوں وہی فلاح حاصل کریں گے تو تارک نماز اور زکوۃ نہ دینے والے مؤمنین فلاح حاصل کرنے والے نہیں ہوں گے حالانکہ وہ بھی مفلحین میں داخل ہیں؟

جواب: اس صورت میں فلاح کامل کی جنس کا مذکورہ صفات والے متقین میں حصر ہو گا مطلق فلاح کا حصر نہیں ہو گا تو تارک صلوۃ وغیرہ مؤمنین کو بھی فلاح حاصل ہو گی مگر فلاح کامل حاصل نہیں ہو گی یعنی جنت کا دخول اولی مذکورہ صفات سے حاصل ہو گا ان صفات سے خالی مؤمنین کو دخول اولی حاصل ہونے کا قانون نہیں ہے۔

تَنْبِيْهٌ:تَأَمَّلْ كَيْفَ نَبَّهَ سُبْحَانَهُ عَلٰى اِخْتِصَاصِ الْمُتَّقِيْنَ بِنَيْلِ مَالَايَنَالُهُ اَحَدٌ مِنْ وُجُوْهٍ شَتّٰى

غور کرو اللہ تعالی نے کیسے متعدد طریقوں سے تنبیہ کی ہے اس پر کہ متقین ان درجات وصفات کے حاصل کرنے کے ساتھ خاص ہو گئے جن کو کسی اور نے

بِنَاءُ الْكَلَامِ عَلٰى اِسْمِ الْاِشَارَةِ لِلتَّعْلِيْلِ مَعَ الْاِيْجَازِ وَتَكْرِيْرُهٗ وَتَعْرِيْفُ الْخَبَرِ وَتَوْسِيْطُ

حاصل نہیں کیا مثلاً کلام کی بناء اسم اشارہ سے کرنا علت بتلانے کیلئے ساتھ اختصار بھی ہے اور اسم اشارہ مکرر ہے اور خبر معرفہ لائی گئی اور درمیان میں ضمیر فصل

الْفَصْلِ لِاِظْهَارِ قَدْرِهِمْ وَالتَّرْغِيْبُ فِيْ اِقْتِفَاءِ اَثَرِهِمْ ،

ہے جس سے ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور ان کے نشان قدم پر چلنے کی ترغیب ہے،

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اولائك على هدىً من ربهم واولائك هم المفلحون میں مختلف طرح کی تاکید اور کلمات حصر سے ظاہر فرمایا کہ متقین ان مخصوص چیزوں کے ساتھ خاص ہیں جو دنیا وآخرت میں ان کو حاصل ہو گئیں دوسرا کوئی ان کے ساتھ شریک نہیں ہے وہ مختلف طریقے یہ ہیں ① اسم اشارہ پر کلام مبنی کی گئی جس کا مشار الیہ موصوف مع صفات ہوتا ہے تو اولائك پر حکم مبنی کرنا اشارہ ہے کہ فلاح متقین کے ساتھ خاص ہے اور تخصیص کی علت وہی اوصاف ہیں جو پہلے ذکر ہوئے ہیں اور صرف اسم اشارہ نے اختصار کے ساتھ اس سب کا مقصد پورا کیا ② اسم اشارہ مکرر لایا گیا جس کے تکرار پر تقریر ہو چکی ہے ③ خبر کو معرفہ لایا گیا جس سے مبتداء پر حصر کا فائدہ حاصل ہے ④ ضمیر فصل کا درمیان میں آنا بھی اس حصر واختصاص کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے ان سب کی تشریح اوپر گذر گئی ،ان مختلف طریقوں سے متقین کے اختصاص سے مقصود ان کے بلند درجہ کا اظہار ہے اور دوسروں کو ان حضرات کی پیروی کی ترغیب مقصود ہے۔

وَقَدْ تَشَبَّثَ بِهِ الْوَعِيْدِيَّةُ فِيْ خُلُوْدِ الْفُسَّاقِ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ وَرُدَّ بِاَنَّ الْمُرَادَ

اور تحقیق اس سے وعیدیہ نے اہل قبلہ فاسقوں کے عذاب میں ہمیشہ رہنے پر استدلال کیا ہے لیکن اس کو رد کیا گیا کہ مفلحین

بِالْمُفْلِحِیْنَ اَلْکَامِلُوْنَ فِی الْفَلَاحِ وَیَلْزَمُہٗ عَدَمُ کَمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَّیْسَ عَلٰی صِفَتِہِمْ

سے مرادفلاح میں کامل لوگ ہیں جس سے اس شخص کیلئے فلاح کامل نہ ہونالازم آتا ہے جومتقین کی صفت پرنہ ہواورایسے شخص کیلئے بالکلیہ فلاح

لَاعَدَمُ الْفَلَاحِ لَہٗ رَأْساً

نہ ہونالازم نہیں آتا۔

تشریح: وعیدیہ سے مراد معتزلہ اورخوارج ہیں جووعیدوں میں سخت ہیں یہاں چونکہ مبتداء کی خبر المفلحون معرفہ لائی گئی اورخبرمعرفہ ہونے کی صورت میں خبرکامبتداء پرحصرثابت ہوتاہے تواس سے معتزلہ نے استدلال کیاکہ چونکہ فلاح کاحصرمذکورہ صفات کے حامل متقین ہیں اس لئے تارک نمازاورتارک زکوۃ وغیرہ مؤمنین کوفلاح حاصل نہ ہوگی لہٰذاوہ ہمیشہ کے دوزخی ہوں گے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس استدلال کوذکرکرکے جواب دیاکہ یہاں مفلحین میں فلاح سے فلاح کامل مرادہےتومذکورہ صفات والے متقین میں حصرفلاح کامل کاہے جس سے یہ ثابت نہیں ہوتاکہ جن مؤمنین میں مذکورہ سب صفات نہ ہوں اوربعض ہوں وہ بالکل فلاح نہ پائیں گے ہاں یہ ثابت ہواکہ ان کوفلاح کامل حاصل نہ ہوگی یعنی جنت کادخول اولی نہ ملے گامگرکبھی توجنت میں ضرورجائیں گے ہمیشہ جہنم میں نہ رہیں گے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا: لَمَّاذَکَرَخَاصَّۃَ عِبَادِہٖ وَخَالِصَۃَ اَوْلِیَاءِہٖ بِصِفَاتِہِمُ الَّتِیْ اَہَّلَتْہُمُ الْھُدٰی

جب اللہ تعالی نے اپنے خاص بندوں اورمخلص اولیاء کاان صفات کے ساتھ ذکرکیاجن صفات نے ان کوہدایت اورفلاح کااہل بنایا

وَالْفَلَاحَ عَقَّبَہُمْ بِاَضْدَادِہِمُ الْعُتَاۃَ وَالْمَرَدَۃَ الَّذِیْنَ لَایَنْفَعُہُمُ الْھُدٰی وَلَاتُغْنِیْ عَنْہُمُ

توان کے بعد ان کے مخالف لوگوں یعنی نافرمان اوران سرکشوں کاذکرکیاجن کوہدایت نے نفع نہیں دیااورمعجزات اورڈرانے

الْاٰیَاتُ وَالنُّذُرُ

والوں نے فائدہ نہ دیا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ان الذین کفرواکاماقبل سے ربط بیان فرمایاکہ قرآن مجیدکی جس ہدایت کاذکرہواتھامتقین کواس ہدایت نے فائدہ دیاکہ دنیامیں مہدی ہوئے اورآخرت میں مفلح ہوئے توپہلے ان متقین کاذکرہوااب ان کے برخلاف ان کافروں کاذکرہے جن کوقرآنی ہدایت اورپیغمبرانہ معجزات ودلائل نے کچھ نفع نہ دیایعنی انہوں نے ان سے نفع حاصل نہ کیاکیونکہ شیءضدسے پہچانی جاتی ہے۔

وَلَمْ یُعْطَفْ قِصَّتُہُمْ عَلٰی قِصَّۃِ الْمُؤْمِنِیْنَ کَمَاعُطِفَ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّ الْاَبْرَارَلَفِیْ نَعِیْمٍ

اورکافروں کے قصے کومؤمنین کے قصے پرعطف نہیں کیاگیاجیسے اللہ تعالی کے فرمان ان الابرارلفی نعیم وان الفجار لفی جحیم میں عطف

وَّاِنَّ الْفُجَّارَلَفِیْ جَحِیْمٍ لِتَبَایُنِہِمَافِی الْغَرَضِ فَاِنَّ الْاُوْلٰی سِیْقَتْ لِذِکْرِالْکِتَابِ وَبَیَانِ

کیاگیاہے کیونکہ دونوں کی غرض میں فرق ہے اس لئے کہ پہلاحصہ کتاب اللہ کے ذکراوراس کی شان کے بیان کیلئے تھااوردوسراحصہ کافروں کی سرکشی

شَانِهٖ وَالْاُخْرٰى مَسُوْقَةٌ لِشَرْحِ تَمَرُّدِهِمْ وَانْهِمَاكِهِمْ فِى الضَّلَالِ

اور گمراہی میں ان کے انہماک کی وضاحت کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال ہوا کہ قرآن مجید میں دوسری جگہوں میں مؤمنین اور کفار اور ان کے انجام کا ذکر ہوا درمیان میں حرف عطف کے ذریعے عطف کیا گیا ہے مثلاً ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم وغیرہ میں درمیان میں حرف عطف آیا ہے تو یہاں پہلے متقین اور ان کے انجام کا ذکر ہوا اب کافروں اور ان کے انجام کا ذکر ہے درمیان میں حرف عطف کیوں نہیں لایا؟

جواب: جہاں تناسب فی الغرض ہو وہاں عطف کیا جاتا ہے اور جہاں تناسب فی الغرض نہ ہو وہاں عطف نامناسب ہے ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم وغیرہ آیات میں تناسب فی الغرض ہے کیونکہ غرض دونوں جماعتوں کا انجام بیان کرنا ہے جبکہ یہاں دونوں کی غرضیں مختلف ہیں کہ ان الذین کفروا سے پہلے الٓمٓ ذالك الكتاب سے المفلحون تک قرآن مجید کی شان ہدایت ہونا اور کامل ہونا بیان ہے ضمناً ان لوگوں کا ذکر ہوا جن کو قرآن مجید کی ہدایت سے فائدہ حاصل ہوا تو وہ بھی کتاب اللہ کے ہدایت ہونے کا بیان ہے ان الذین کفروا سے غرض کافروں اور ان کے انجام کا ذکر ہے جس کا قرآن مجید کی شان سے کچھ تعلق نہیں ہے تو دونوں کی غرض الگ ہونے کی وجہ سے دونوں میں عدم تناسب ہے اس لئے عطف نہ کرنا ہی مناسب تھا۔

وَاِنَّ مِنَ الْحُرُوْفِ الَّتِىْ شَابَهَتِ الْفِعْلَ فِىْ عَدَدِ الْحُرُوْفِ وَالْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ وَلُزُوْمِ

اور انَّ ان حروف میں سے ہے جو فعل سے مشابہت رکھتے ہیں تعداد حروف میں اور مبنی برفتح ہونے میں اور اسماء کو لازم ہونے میں

الْاَسْمَاءِ وَاِعْطَاءِ مَعَانِيْهِ وَالْمُتَعَدِّىْ خَاصَّةً فِىْ دُخُوْلِهَا عَلٰى اِسْمَيْنِ وَلِذَالِكَ اُعْمِلَتْ

اور فعل والے معانی دینے میں بالخصوص فعل متعدی سے مشابہ ہیں دو اسموں پر داخل ہونے میں اسی لئے تو ان کو فعل کا عمل فرعی

عَمَلَهُ الْفَرْعِىَّ وَهُوَ نَصْبُ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِىْ اِيْذَانًا بِاَنَّهٗ فَرْعٌ فِى الْعَمَلِ دَخِيْلٌ فِيْهِ

یعنی جزء اول کا نصب اور جزء دوم کا رفع دیا گیا ہے یہ بتانے کیلئے کہ یہ عمل میں فعل کی فرع اور اس کے تابع ہیں، اور کوفی نحوی کہتے ہیں کہ خبر ان حروف کے

وَقَالَ الْكُوْفِيُّوْنَ الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُوْلِهَا كَانَ مَرْفُوْعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِىَ بَعْدُ بَاقِيَةٌ مُقْتَضِيَةٌ لِلرَّفْعِ

داخل ہونے سے پہلے بناء برخبریت مرفوع تھی اور خبریت جو ان کے داخل ہونے کے بعد بھی باقی ہے وہی اس کے رفع کی مقتضی ہے استصحاب (پہلے

قَضِيَّةً لِلْاِسْتِصْحَابِ فَلَا يَرْفَعُهُ الْحَرْفُ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ اقْتِضَاءَ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مَشْرُوْطٌ

والے حال پر باقی رکھنے) کے لئے لہٰذا یہ حروف اس کو رفع نہیں دیتے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خبریت کا رفع کا مقتضی ہونا عامل سے خالی ہونے کے

بِالتَّجَرُّدِ لِتَخَلُّفِهٖ عَنْهَا فِىْ خَبَرِ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُوْلِهَا فَتَعَيَّنَ اِعْمَالُ الْحُرُوْفِ،

ساتھ مشروط ہے کیونکہ خبر کان میں اس کے خلاف ہے اور ان حروف مشبہ بہ فعل کے داخل ہونے سے تجرد ختم ہو چکا ہے تو ان حروف کو عمل دینا متعین ہوا۔

تشریح: یہاں سے حرف اِنَّ کی بحث فرمائی ہے کہ یہ حروف مشبہ بہ فعل میں سے ہے یعنی وہ حروف جو فعل سے مشابہ ہیں اور ان

کی فعل سے مشابہت کئی وجہوں سے ہے (۱) فعل کے حروف کی جتنی تعداد ہوتی ہے اتنی تعداد حروف مشبہ بہ فعل کی ہوتی ہے یعنی تین حرفی اور چار حرفی ہوتے ہیں اور فعل بھی تین حرفی اور چار حرفی ہوتا ہے (۲) فعل ماضی سے مشابہت رکھتے ہیں کہ وہ بھی مبنی بر فتح ہوتا ہے اور یہ حروف بھی مبنی بر فتح ہوتے ہیں (۳) فعل لازم ایک اسم پر اور متعدی دو اسموں پر داخل ہوتا ہے یہ حروف بھی اپنے بعد اسم چاہتے اور اسم پر داخل ہوتے ہیں جیسے فعل متعدی دو اسم چاہتا ہے ایک فاعل دوسرا مفعول ان کے بعد بھی ایک اسم ان کا اسم اور دوسرا ان کی خبر ہوتا ہے تو بالخصوص فعل متعدی سے مشابہت ہوئی (۴) ان حروف کا معنی فعل والا ہوتا ہے اِنَّ اَنَّ بمعنی حَقَّقْتُ كَاَنَّ بمعنی شَبَّهْتُ لٰكِنَّ بمعنی اِسْتَدْرَكْتُ لَيْتَ بمعنی تَمَنَّيْتُ لَعَلَّ بمعنی تَرَجَّيْتُ ، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ان حروف کی فعل سے مشابہت ہوئی اس مشابہت کی وجہ سے ان حروف کو فعل کا عمل فرعی دیا گیا، فعل کے دو عمل ہیں ایک عمل اصلی کہ پہلے اس کا فاعل اور پھر مفعول ہوتا ہے فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتا ہے یعنی پہلے جزء کو رفع اور دوسرے کو نصب دیتا ہے دوسرا عمل فرعی ہے کہ کبھی جوازاً فعل کا مفعول مقدم اور فاعل مؤخر ہوتا ہے اس صورت میں پہلے جزء کو نصب اور دوسرے کو رفع دیتا ہے تو حروف مشبہ بہ فعل چونکہ فعل نہ تھے صرف فعل کے مشابہ تھے اس لئے فعل کا عمل فرعی ان کو دیا گیا کہ ان کا جزء اول اسم منصوب اور جزء ثانی خبر مرفوع ہوتی ہے تاکہ معلوم ہو کہ یہ حروف عمل میں فعل کے تابع اور فرع ہیں یہ جمہور کا قول ہے کہ یہ حروف اسم میں عمل نصب اور خبر میں عمل رفع کرتے ہیں لیکن کوفی نحوی حضرات کہتے ہیں کہ ان کا اپنے اسم میں عمل نصب تو مسلم ہے لیکن خبر میں یہ عمل نہیں کرتے بلکہ خبر جیسے ان کے داخل ہونے سے پہلے بناء برخبریت مرفوع تھی اب ان کے داخل ہونے کے بعد بھی بناء برخبریت مرفوع ہے ان حروف کے عمل کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ خبر جس حال پر پہلے تھی اب بھی اسی حال پر ہے جس سے ظاہر ہوا کہ ان حروف نے اس میں عمل نہیں کیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس قول کو ضعیف ٹھہرانے کے لئے دلیل کا جواب یہ دیا کہ یہ درست ہے کہ ان حروف کے داخل ہونے سے خبر بناء برخبریت مرفوع تھی لیکن خبر کا بناء برخبر مرفوع ہونا اس وقت ہے جب کوئی عامل اس پر داخل نہ ہو تو جب عامل داخل ہوگا اس وقت اس پر اعراب چاہے رفع بھی ہو عامل کی وجہ سے ہوگا نہ کہ بناء برخبریت کیونکہ اگر عامل کا اثر خبر پر نہ ہوتا تو جیسے بقول کوفی حضرات کے یہاں نہیں ہوا کان وغیرہ افعال ناقصہ داخل ہونے سے بھی خبر پر اثر نہ ہوتا جب کہ افعال ناقصہ داخل ہونے سے خبر منصوب ہو جاتی ہے تو جب اس پر نصب عامل کا اثر ہے تو یہاں بھی رفع عامل کا اثر ہوگا نہ کہ خبریت کی وجہ سے مرفوع ہوگی۔

وَ فَائِدَتُهَا تَاكِيْدُ النِّسْبَةِ وَ تَحْقِيْقُهَا وَ لِذَالِكَ يَتَلَقّٰى بِهَا الْقَسَمُ وَ يُصَدَّرُ بِهَا الْاَجْوِبَةُ وَ تُذْكَرُ فِيْ
اور انَّ کے داخل ہونے کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کو تحقق کرنا ہے اسی لئے اِنَّ سے قسم شروع کی جاتی ہے اور انَّ سے جوابات شروع کئے جاتے ہیں
مَعْرِضِ الشَّكِّ مِثْلُ وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَاَتْلُوْا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا اِنَّا مَكَّنَّا لَهٗ
ایسے ہی شک کے موقع میں ذکر کی جاتی ہے جیسے ویسالونك عن ذی القرنین قل سأتلوا علیکم منه ذکراً انا مکنا له
فِي الْاَرْضِ ، وَ قَالَ مُوْسٰى يٰفِرْعَوْنُ اِنِّيْ رَسُوْلٌ مِنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ ، قَالَ الْمُبَرِّدُ قَوْلُكَ
فی الارض اور قال موسیٰ یا فرعون انی رسول من رب العالمین ، امام مبرد رحمہ اللہ فرماتے ہیں تیرا قول

عَبْدُاللّٰهِ قَائِمٌ اِخْبَارٌ عَنْ قِيَامِهٖ وَاِنَّ عَبْدَاللّٰهِ قَائِمٌ جَوَابُ سَائِلٍ عَنْ قِيَامِهٖ وَاِنَّ عَبْدَاللّٰهِ لَقَائِمٌ

عبداللہ قائم اس کے قیام سے خبر دینا ہے اور ان عبداللہ قائم سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے اس کے قیام کا پوچھا اور ان عبداللہ لقائم

جَوَابُ مُنْكِرٍ لِقِيَامِهٖ

منکر قیام کا جواب ہے۔

تشریح :ان الذین کفروا کے شروع میں جو اِنَّ ذکر ہوا اس کا کیا فائدہ ہے؟ فرماتے ہیں کہ اِنَّ سے نسبت کی تاکید اور تحقیق ہوتی ہے یعنی نسبت کو پختہ کرتی ہے جب اِنَّ کا یہ فائدہ ہے تو جہاں بھی یہ غرض ہو وہاں اِن لائی جاتی ہے مثلاً قسم کے موقع میں قسم اس لئے لائی جاتی ہے تا کہ بات مؤکد ہو جائے اس لئے قسم کے موقع میں اِنَّ بھی استعمال ہوتا ہے جیسے واللہ اِنَّ زیداً لقائم ،ایسے ہی سائل جو سوال کرے تو وہ چونکہ تردد میں ہوتا ہے اس لئے بات پختہ کرنے کے لئے سوال کے جواب میں بھی اِنَّ لایا جاتا ہے جیسے یسالونك عن ذی القرنین سے سوال کا ذکر ہے اس کا جواب انا مکنا له فی الارض سے اِنَّ کے ساتھ شروع کر کے دیا گیا، ایسے ہی شک کرنے والے سے بات کرتے ہوئے اِنَّ کے ساتھ کلام کی جاتی ہے جیسے قال موسیٰ یا فرعون اِنّی رسول من رب العالمین میں اِنَّ کے ساتھ مؤکد کر کے فرعون سے کلام کی گئی ہے، مصنف ﷫ نے مزید تائید کے لئے امام مبرد سے نقل پیش کی ہے جس سے اِنَّ کا نسبت کی تاکید کے لئے ہونا ثابت ہوتا ہے کہ ابوعباس کندی نے ان سے عرض کیا کہ کلام عرب میں بہت حشو وزائد معلوم ہوتے ہیں مثلاً عبداللہ کے لئے قیام بیان کرنے کے متعلق کبھی تو عبدالله قائم اور کبھی عبدالله لقائم اور کبھی ان عبدالله لقائم کہتے ہیں کہ اِنَّ اور لام زائد بولتے ہیں جب کہ ان کے بغیر بھی یہ مفہوم ادا ہوتا ہے تو امام مبرد نے سمجھایا کہ کلام عرب میں حشو نہیں ہیں حشو خود تم میں ہے الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلف ہو جاتے ہیں اگر مخاطب خالی الذہن ہو تو اس کو عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور صرف اس کے قیام کی خبر مقصود ہوتی ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے متعلق پوچھا ہو تو جواب میں اِنَّ عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور اگر مخاطب قیام عبد اللہ کا منکر ہو تو اِنَّ عبد اللہ لقائم کہتے ہیں تو دیکھیں الفاظ کا اضافہ مختلف غرضوں کو پورا کرنے کا فائدہ دیتا ہے اس قول سے بھی معلوم ہوا کہ اِنَّ تاکید کے لئے آتا ہے کیونکہ تاکید کے موقع میں اِنَّ زیادہ کیا جاتا ہے۔

وَتَعْرِيْفُ الْمَوْصُوْلِ اِمَّا لِلْعَهْدِ وَالْمُرَادُ بِهٖ نَاسٌ بِاَعْيَانِهِمْ كَاَبِىْ لَهَبٍ وَاَبِىْ جَهْلٍ وَالْوَلِيْدِ

اورالذین موصول معرفہ لانا یا عہد خارجی کے لئے ہے اور مراد متعین لوگ ،جیسے ابولہب ابوجہل اور ولید بن مغیرہ اور یہود کے علماء ہیں

بْنِ الْمُغِيْرَةِ وَاَحْبَارِ الْيَهُوْدِ وَلِلْجِنْسِ مُتَنَاوِلًا مَنْ صَمَّمَ عَلَى الْكُفْرِ وَغَيْرِهِمْ فَخَصَّ عَنْهُمْ

یا اسم موصول جنس کے لئے ہے تو یہ شامل ہوگا ان کو جو کفر پر مُصر ہیں اور ان کے علاوہ کو بھی شامل ہوگا پھر سواءٌ علیھم کی نسبت کرنے سے

غَيْرُ الْمُصِرِّيْنَ بِمَا اُسْنِدَ اِلَيْهِ

غیر مُصر مستثنیٰ ہوں گے۔

تشریح :الذین اسم موصول الف لام تعریف کی طرح ہے تو یہاں دو احتمال درست ہیں اور دو درست نہیں ہیں یعنی عہد ذہنی جس کا مصداق بعض غیر معین افراد ہوتے ہیں اور جنس مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ جنس کفر نہیں کرتی افراد کفر کرتے ہیں تو اب صرف دو رہ گئے

یعنی الذین یا استغراق کے لئے ہے یا عہد خارجی کے لئے، عہد خارجی کے لئے ہونے کی صورت میں متعین کافر یعنی ابولہب ابوجہل ولید بن مغیرہ اور کفر پر مُصِر علماء یہود مراد ہوں گے، اور استغراق کی صورت میں سب کفار مراد ہوں گے لیکن الذین کفروا کی طرف سواء علیھم اانذرتھم ام لم تنذرھم لایؤمنون کی نسبت کفر پر اصرار نہ کرنے والوں اور بعد میں ایمان لانے والوں کو مستثنیٰ اور خارج کرتی ہے تو غیر مُصِر علی الکفر خارج ہو کر صرف مُصِر الذین کفروا کا مصداق رہیں گے۔

فائدہ: مصنف ﷫ نے دوسرا احتمال جنس کا ذکر فرمایا جس سے مراد جنس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ استغراق اور عموم مراد ہے۔

وَ الْكُفْرُ لُغَةً سَتْرُ النِّعْمَةِ وَاَصْلُهُ الْكَفْرُ وَهُوَ السَّتْرُ وَمِنْهُ قِيْلَ لِلزَّارِعِ وَاللَّيْلِ كَافِرٌ وَلِكُمَامِ
اور کفر لغت میں نعمت چھپانا ہے اس کی اصل کَفر کاف کے فتح کے ساتھ ہے جس کا معنیٰ مطلق پردہ ہے اسی سے کاشتکار اور رات کو کافر اور شگوفہ
الثَّمَرَةِ كَافُوْرٌ وَفِي الشَّرْعِ اِنْكَارُ مَاعُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْءُ الرَّسُوْلِ بِهٖ وَاِنَّمَاعُدَّ مِنْهُ لُبْسُ
کے غلاف کو کافور کہتے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں کفر اس کا انکار کرنا ہے جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کے لانے کا علم بدیہی ہو گیا ہے
الْغِيَارِ وَشَدِّ الزُّنَّارِ وَنَحْوِهِمَا كُفْرًا لِاَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى التَّكْذِيْبِ فَاِنَّ مَنْ صَدَّقَ رَسُوْلَ اللهِ
اور غیار پہننا اور زنار باندھنا وغیرہ کفر میں سے اس لئے شمار کیا گیا کہ یہ تکذیب پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ جو رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کر چکا وہ تو واضح
ﷺ لَا يَجْتَرِئُ عَلَيْهَا ظَاهِرًا لَا لِاَنَّهَا كُفْرٌ فِيْ اَنْفُسِهَا
ہے کہ اس کی جرأت نہ کرے گا یہ نہیں ہے کہ یہ چیزیں اپنی ذات میں کفر ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف ﷫ نے لفظ کفروا کی تفسیر کرتے ہوئے کفر کی لغوی اور شرعی تعریف فرمائی ہے کُفْر کی اصل کَفْر ہے کَفْر کا معنیٰ مطلق چھپانا اور کُفْر کا معنیٰ خاص چیز یعنی نعمت چھپانا جیسے کُفْر کَفْر سے ہے ایسے ہی کَفْر سے کسان کو اور رات کو بھی کافر کہتے ہیں کیونکہ کسان بیج زمین میں چھپاتا ہے اور رات مخلوق کو اپنے اندھیرے میں چھپاتی ہے اور شگوفہ کے اوپر چڑھے ہوئے غلاف کو کافور کہتے ہیں کیونکہ اس نے اپنے اندر شگوفے کو چھپایا ہوتا ہے یہ تو کفر کی لغوی تعریف ہے شرعاً کفر نام ہے ایسی کسی بھی بات کا انکار کرنا جس کے متعلق نبی کریم ﷺ کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے لانا علم قطعی سے معلوم ہو کفر ایمان کی ضد ہے اور ایمان کا اور معلوم بدیہی کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اسی کو سامنے رکھ کر کفر کی تعریف سمجھی جا سکتی ہے وہیں بیان ہو گیا ہے کہ ضروریات دین کیا ہیں؟

سوال: جو شخص شک میں ہو اس سے نہ تصدیق صادر ہوئی نہ انکار تو اس سے انکار صادر نہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ تعریف کے مطابق وہ کافر نہ ہوا، ایسے ہی اگر کوئی شخص نہ تصدیق کرے نہ تکذیب کرے تو تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے مؤمن نہیں اور تکذیب اور انکار نہ ہونے کی وجہ سے کافر نہیں تو پھر معتزلہ کے مذہب کے مطابق منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہوئی، (یہ سب اشکال مصنف رحمہ اللہ کی تعریف سے کھڑا ہوا کہ کفر انکار کا نام ہے)؟

جواب: کفر کی تعریف میں انکار سے مراد ترک اقرار ہے اور شاک اور اس شخص میں جو نہ مُصدِّق ہے نہ مکذِّب ترک اقرار پایا گیا ہے لہٰذا ایسا شخص کافر ہوگا۔

سوال: جو شخص تصدیق و اقرار کرنے والا ہو مگر غیار پہنے اور زنار باندھے فقہاء غیار پہننے اور زنار باندھنے کو بھی کفر کہتے ہوئے باندھنے والے کو کافر کہتے ہیں حالانکہ اس سے انکار اور ترک اقرار صادر نہیں ہوا؟

جواب: اگر چہ اس سے تکذیب صادر نہ ہوئی ہو اور یہ چیزیں بذات خود کفر نہیں ہیں مگر غیار پہننا اور زنار باندھنا تکذیب کرنے والے کافروں کی علامت ہونے کی وجہ سے تکذیب پر دال ہے اور دال پر مدلول کا حکم لگایا جاتا ہے اس لئے ان کے پہننے والے کو کافر کہتے ہیں، بالفاظ دیگر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ علماء کے ذمہ ظاہر پر حکم لگانا ہے باطن اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ظاہر میں ان چیزوں کے باندھنے سے ایسے شخص میں علامت تکذیب پائی گئی اس لئے فقہاء کفر کا حکم کریں گے۔

وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمَاجَاءَ فِي الْقُرْاٰنِ بِلَفْظِ الْمَضِيّ عَلٰى حُدُوْثِهٖ
اور قرآن مجید میں جو ماضی کے الفاظ آئے ہیں ان سے معتزلہ نے قرآن مجید کے حادث ہونے پر حجت لی ہے کیونکہ فعل ماضی مخبر عنہ کے سابق ہونے
لِاِسْتِدْعَاءِهٖ سَابِقَةَ مُخْبَرٍ عَنْهُ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مُقْتَضِي التَّعَلُّقِ وَحُدُوْثُهٗ لَايَسْتَلْزِمُ حُدُوْثَ
کا تقاضا کرتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مخبر عنہ کا قرآن مجید سے سابق ہونا قرآن مجید سے تعلق کا مقتضی ہے اور تعلق کا حادث ہونا کلام الٰہی کے حادث
الْكَلَامِ كَمَافِي الْعِلْمِ
ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے علم باری معلوم حادث سے تعلق ہونے سے حادث نہیں ہے۔

تشریح: معتزلہ قرآن مجید کے حادث بالزمان ہونے کے قائل ہیں اور قدیم نہیں مانتے، اور اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے منکر ہیں ا اہلسنت کلام الٰہی لفظی کے ساتھ نفسی کے بھی قائل اور قدیم بالزمان مانتے ہیں، معتزلہ نے اپنے مسلک پر جو دلائل دیئے ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں کئی اخبار ایسے الفاظ سے ہیں جو بمعنی ماضی ہیں ان کا صدق تقاضا کرتا ہے کہ ان کا مخبر عنہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) زمانہ ماضی میں نزول قرآن مجید سے سابق ہو اور جو چیز زمانا سابق ہو وہ حادث ہوتی ہے تو وہ اخبار یقیناً حادث ہیں اور جب وہ اخبار سابق حادث ہوئیں تو جو سابق حادث ہو اس کا مسبوق بھی حادث ہوگا کیونکہ جو چیز مسبوق بالزمان ہو وہ حادث ہوتی ہے تو جب ان کا قرآن مجید سے سابق ہونا ثابت ہوا اور وہ حادث ہوئیں تو جو قرآن مجید ان کے بعد نازل ہوا وہ بھی حادث ہوگا کیونکہ جو حادث سے متعلق ہو وہ متعلق حادث اور سابق ہوگا تو متعلق مسبوق بھی حادث ہوگا لہٰذا قرآن مجید بھی حادث ہے، آیت هٰذا اس کے ساتھ اکٹھا ہو۔ هٰذا میں كَفَرُوْا ماضی ہے جو مقتضی ہے کہ ان کا کفر آیت هٰذا کے نزول سے سابق ہو اور جب کفر آیت سے سابق ہوگا تو کفر حادث ہے تو آیت بھی مسبوق بالزمان ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی یہی بات ایسی ہر آیت سے متعلق ہے اور جب بمعنی ماضی اخبار حادث ہونا ثابت ہوئیں تو کل قرآن مجید حادث ہوا کیونکہ کوئی اس کا قائل نہیں کہ بعض قرآن مجید حادث اور بعض قدیم ہے تو سارے کا حادث ہونا ثابت ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس دلیل کو ذکر فرما کر جواب دیا کہ مخبر عنہ سے کلام الٰہی کا تعلق مخبر عنہ کی سابقیت کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے مخبر عنہ سے کلام الٰہی کے تعلق کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور تعلق کے حادث ہونے سے کلام کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے علم باری معلومات سے متعلق ہے اور معلومات وقوع کے اعتبار سے حادث ہیں ان سے علم باری کا تعلق تو حادث ہے مگر علم باری حادث نہیں

ہے قدیم ہے اسی طرح اخبار سے کلام کا تعلق حادث ہے جس سے خود کلام کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ : خَبَرُ اِنَّ ، وَسَوَاءٌ اِسْمٌ بِمَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ نُعِتَ بِهٖ
" سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ یہ اِنَّ کی خبر ہے اور سواءٌ اسم بمعنی استواء ہے اس کو صفت لایا گیا
كَمَا نُعِتَ بِالْمَصَادِرِ كَمَا قَالَ اللّٰهِ تَعَالٰى تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ رَفْعٌ بِاَنَّهٗ
جیسے دوسرے مصادر سے صفت لائی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے تعالوا الی کلمة سواء بيننا وبينكم. سواءٌ خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہے
خَبَرٌ وَ مَا بَعْدَهٗ مُرْتَفِعٌ بِهٖ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَاَنَّهٗ قِيْلَ اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ اِنْذَارُكَ
اور اس کا مابعد بناء برفاعلیت مرفوع ہے گویا کہ کہا گیا ان الذين كفروا مستوٍ عليهم انذارك وعدمهٗ ، یا سواءٌ اس لئے مرفوع ہے کہ اپنے
وَعَدَمُهٗ اَوْ بِاَنَّهٗ خَبَرٌ لِمَا بَعْدَهٗ بِمَعْنَى اِنْذَارُكَ وَعَدَمُهٗ سِيَّانِ عَلَيْهِمْ
مابعد کی خبر ہے اور معنی ہے انذارك وعدمه سيان عليهم "

تشریح : اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سوآءٌ عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم کی ترکیب نحوی بیان فرمائی ہے اول یہ کہ اس کا ماقبل سے ترکیبی تعلق کیا ہے؟ اس بارے میں فرمایا کہ ماقبل میں اِنَّ الذين كفروا کے اِنَّ کی خبر ہو کر محل رفع میں ہے دوم یہ بات کہ خود اس جملہ کی ترکیب کیا ہے؟ فرماتے ہیں کہ سَوَآءٌ عليهم میں سوآءٌ اسم بمعنی مصدر ہے پھر بمعنی اسم فاعل ہے جیسے زيد عدل میں عدل بمعنی عادل مانتے ہیں اور مصدر کا اطلاق مبالغہ کیلئے مانتے ہیں تو یہ مصدر بمعنی اسم فاعل ہے اور عليهم جار مجرور اس کا متعلق ہے اور ءانذرتهم ام لم تنذرهم بتاویل مفرد ہو کر سوآءٌ کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے تقدیر عبارت ان الذين كفروا مستوٍ عليهم انذارك وعدمهٗ ہے (بیشک کافروں کے متعلق آپ ﷺ کا ڈرانا نہ ڈرانا برابر ہے)، پھر سواء بمعنی اسم فاعل اپنے فاعل سے ملکر اِنَّ کی خبر ہے،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ سواءٌ عليهم خبر مقدم اور ءانذرتهم ام لم تنذرهم مبتداء مؤخر ہو کر جملہ اسمیہ خبریہ اِنَّ کی خبر ہے اس صورت میں آیت کا مفہوم انذارك وعدمه سيان عليهم ہے (آپ ﷺ کا ان کو ڈرانا اور نہ ڈرانا دونوں ان پر برابر ہیں)

نعت به : اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک فائدہ کی بات بیان فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ لفظ سوآءٌ صفت لغوی اور صفت نحوی دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے صفت لغوی سے مراد معنی قائم بالغیر ہے یہاں آیت میں سوآءٌ صفت لغوی کے طور پر مستعمل ہے کہ خبر ہے اور خبر قائم بالمبتداء ہوتی ہے اور صفت نحوی کے طور پر استعمال کی مثال تعالوا الی كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم کہ اس میں سواء كلمةٍ کی صفت نحوی ہے۔

وَ الْفِعْلُ اِنَّمَا يَمْتَنِعُ الْاِخْبَارُ عَنْهُ اِذَا اُرِيْدَ بِهٖ تَمَامُ مَا وُضِعَ لَهٗ اَمَّا لَوْ اُطْلِقَ وَاُرِيْدَ بِهِ اللَّفْظُ
اور فعل کو مخبر عنہ بنانا تو اس وقت ممنوع ہے جب اس سے مراد پورا معنی موضوع لہ ہو لیکن جب فعل بولا جائے اور مراد لفظ ہو
وَمُطْلَقُ الْحَدَثِ الْمَدْلُوْلِ عَلَيْهِ ضِمْنًا عَلَى الْاِتِّسَاعِ فَهُوَ كَالْاِسْمِ فِي الْاِضَافَةِ وَالْاِسْنَادِ
یا بطور مجاز مطلقاً معنی حدثی مراد لئے جائیں جس پر فعل بدلالت تضمنی دلالت کرتا ہے تو پھر فعل مضاف الیہ اور مسند الیہ بننے

الَيْهِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَاقِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْاوَيَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِيْنَ صِدْقُهُمْ وَقَوْلِهِمْ تَسْمَعُ

میں اسم کی طرح ہوگا جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے واذاقیل لھم آمنوا اور یوم ینفع الصادقین صدقھم اور عربوں کا قول ہے تسمع

بِالْمُعَيْدِىْ خَيْرٌمِنْ اَنْ تَرَاهُ ،

بالمعیدی خیر من ان تراہُ.

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ آپ نے اوپر سواۤءٌ علیھم ااَنذرتھم ام لم تنذرھم کی دو ترکیبیں بیان کیں دونوں ترکیبوں کے مطابق ااَنذرتھم ام لم تنذرھم کو مسندالیہ اور خبر بنایا ہے جس سے ایک خرابی یہ ہوئی کہ فعل مسند اور مخبرعنہ ہوا کرتا ہے مسندالیہ ومخبرعنہ اسم ہوتا ہے یہاں مسندالیہ اور خبر فعل ہوا دوم ہمزہ استفہام صدارت کلام چاہتا ہے اور ااَنذرتھم فاعل بننے سے ہمزہ کیلئے صدارت کلام لفظاً ورتبۃً نہ رہی اور مبتداء مؤخر ہونے کی صورت میں صدارت رتبۃً تو رہی لفظاً نہ رہی سوم یہاں ہمزہ اورام ہے اور دونوں اکٹھے تعیین لاحدالامرین کیلئے آتے ہیں متعدد چیزوں کیلئے نہیں آتے جبکہ سواۤء کی نسبت متعدد کی طرف ہوتی ہے۔

مصنف ؒ نے جواب دیا کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابقی کہ فعل تین چیزوں کا نام ہے معنی حدثی، نسبت الی الفاعل ،اقتران بالزمان دوم معنی تضمنی یعنی مطلق معنی حدثی فعل کا مسندالیہ ومخبرعنہ بنا معنی مطابقی کے لحاظ سے منع ہے لیکن اگر مجازاً معنی تضمنی لیں یعنی فعل کل بولیں اور مراد جزء لیں تو فعل کا حکم اسم جیسا ہو جائے گا اس لئے اسم کی طرح مسندالیہ اور مضاف الیہ بن سکے گا جیسے اللہ تعالی کے فرمان " واذاقیل لھم آمنوا" کے اندر آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اور یہ قیل کا نائب فاعل بن کر مسندالیہ ہے اور یوم ینفع الصادقین صدقھم میں ینفع فعل مصدر کے معنی میں ہو کر یوم کا مضاف الیہ ہے، ایسے ہی شاعر کے اس شعر میں: تسمع بالمعیدی خیر من ان تراہُ تومعیدی کے متعلق سنتا ہے یہ بہتر ہے اس سے کہ تو اس کو دیکھے، اس شعر میں تسمع بالمعیدی مبتداء اور خیر من ان تراہ خبر ہے اور یہ مبتداء فعل بمعنی مصدر کی صورت میں ہے تقدیر عبارت سمعك بالمعیدی الخ ہے لہٰذا ااَنذرتھم کا فاعل بن کر یا مبتداء بن کر مرفوع ہونا درست ہے۔

وَ اِنَّمَا عُدِلَ هٰهُنَا عَنِ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفِعْلِ لِمَافِيْهِ مِنْ اِيْهَامِ التَّجَدُّدِ،

اور یہاں مصدر سے فعل کی طرف اسی لئے عدول کیا گیا کہ اس صورت میں تجدد کا خیال ڈالنا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اس سوال کا جواب دیا ہے کہ جب ااَنذرتھم فعل بمعنی مصدر ہے تو فعل کے بجائے مصدر لایا جاتا فعل لانے میں کیا حکمت ہے؟ مصنف ؒ نے جواب میں فرمایا کہ مصدر کے بجائے فعل کا صیغہ استعمال کرنا ایہام تجدد کے فائدہ کیلئے ہے جو فعل سے حاصل ہوتا ہے مصدر سے حاصل نہیں ہوتا، تجدد کا یہاں معنی ہے مطلق حدوث یعنی فعل ایک بار ہونا اور پھر ختم ہو جانا کیونکہ انذرتھم ماضی ہے اور ماضی میں تجدد اسی معنی والا پایا جاتا ہے اور چونکہ حقیقت تجدد اس وقت ہوتی ہے جب فعل ماضی اپنے اصلی معنی پر باقی ہو اور یہاں اصلی معنی سے خالی کر کے صرف معنی حدثی لیا گیا اس لئے حقیقت تجدد نہیں پائی گئی ایہام تجدد ہے اور اس ایہام تجدد سے غرض یہ بتانا ہے کہ نبی ﷺ نے انذار کا احداث کیا یعنی بار بار ڈرایا مگر یہ لوگ اپنی محرومی سے ایمان نہیں لائے

تو کوتاہی ان کی ہے نبی کریم ﷺ کی کوتاہی نہیں ہے۔

وَ حَسُنَ دُخُوْلُ الْهَمْزَةِ وَاَمْ عَلَيْهِ لِتَقْرِيْرِ مَعْنَى الْاِسْتِوَاءِ وَتَاكِيْدِهٖ فَاِنَّهُمَا جُرِّدَتَا عَنْ مَعْنَى

اور ہمزہ اور اَم کا داخل ہونا استواء کے معنی کی تقریر و تاکید کیلئے اچھا ہے کیونکہ یہ دونوں استفہام کے معنی سے خالی کردیئے گئے ہیں

الْاِسْتِفْهَامِ لِمُجَرَّدِ الْاِسْتِوَاءِ كَمَا جُرِّدَتْ حَرْفُ النِّدَاءِ عَنِ الطَّلَبِ لِمُجَرَّدِ التَّخْصِيْصِ

اور محض استواء کے معنی کیلئے ہیں جیسا کہ عربوں کے اس قول " اللهم اغفرلنا ايتها العصابة " میں حرف نداء طلب کے معنی سے خالی کیا ہوا

فِيْ قَوْلِهِمْ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلَنَا اَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ

محض تخصیص کیلئے ہے۔

تشریح: یہ عبارت بھی اوپر مذکور سوال کے اس حصہ کا جواب ہے کہ سوآءٌ علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم کی مذکورہ دونوں ترکیبوں کے اعتبار سے ہمزہ استفہام کی صدارت کلام ٹوٹی اور پھر ہمزہ اور اَم تعیین لاحد الامرین کیلئے ہوتے ہیں اور احد الامرین میں تعدد نہیں ہوتا اور سواء کی نسبت متعدد کی طرف ہوتی ہے تو احد الامرین کی طرف نسبت نہیں ہوسکتی، تو مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ان دونوں شقوں کا جواب ہے کہ یہاں ہمزہ اور اَم اپنے معنی استفہام اور تعیین لاحد الامرین سے خالی کر کے محض استواء کے معنی کی تاکید و تقریر کیلئے استعمال ہورہے ہیں اور ایسا عربوں کے ہاں مستعمل ہے کہ وہ کبھی کلمہ کو اس کے اصلی معنی سے خالی کر کے دوسرے مقصد کیلئے استعمال کرتے ہیں جیسے عربوں کے مقولہ "اللّٰهم اغفرلنا ايتها العصابة " میں ایتھا حرف نداء نداء کے معنی سے خالی ہوکر تخصیص کے معنی کیلئے ہے کیونکہ عصابۃ منادیٰ نہیں ہے اس لئے کہ قائل جماعت کو اپنی طرف متوجہ نہیں کرنا چاہتا تو معنی ہے اے اللہ! ہم سب کی مغفرت فرما اور ہم سے مراد بالخصوص ہماری جماعت ہے تو اس مقولہ میں جیسے حرف نداء نداء کے معنی سے خالی کیا گیا ہے ایسے ہی آیت میں ہمزہ استفہام اور اَم اپنے معنی سے خالی کئے گئے ہیں، تو جب ہمزہ استفہام کے معنی کیلئے نہ رہا تو اس کا صدارت کلام کا تقاضا بھی نہ رہا اور جب ہمزہ اور اَم تعیین لاحد الامرین کیلئے نہ رہے بلکہ استواء کے معنی کی تاکید کیلئے ہیں تو استواء کے معنی میں تعدد ہونے کی وجہ سے اِن میں بھی تعدد ہوگا۔

وَ الْاِنْذَارُ اَلتَّخْوِيْفُ اُرِيْدَ بِهِ التَّخْوِيْفُ مِنْ عِقَابِ اللّٰهِ وَ اِنَّمَا اُقْتُصِرَ عَلَيْهِ دُوْنَ الْبِشَارَةِ

اور انذار ڈرانا ہے ،اور آیت میں اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی سزا سے ڈرانا ہے ،اور صفت بشارت کے بغیر صفت انذار پر اکتفاء کیا گیا کیونکہ

لِاَنَّهٗ اَوْقَعُ فِي الْقَلْبِ وَاَشَدُّ تَاثِيْرًا فِي النَّفْسِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ دَفْعَ الضَّرِّ اَهَمُّ مِنْ جَلْبِ النَّفْعِ

انذار دل میں زیادہ بیٹھتا اور بہت تاثیر رکھتا ہے اس حیثیت سے کہ دفع ضرر جلب منفعت سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے تو جب انذار ان کے

فَاِذَا لَمْ يَنْفَعْ فِيْهِمْ كَانَتِ الْبِشَارَةُ بِعَدَمِ النَّفْعِ اَوْلٰى ،

حق میں نافع نہ ہوا بشارت بطریق اولیٰ بے نفع ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں اول انذار کا معنی بیان ہوا جو واضح ہے، پھر ایک سوال کا جواب ہے سوال ہوا کہ حضور ﷺ کی دو بڑی صفتیں ہیں بشیر اور نذیر، یہاں اللہ تعالیٰ نے صفت نذیر بیان فرمائی صفت بشیر کا ذکر کیوں نہیں فرمایا کہ فرمایا جاتا کہ آپ ڈرائیں یا نہ اور آپ

ایمان پر جنت کی خوشخبریاں سنائیں یا نہ برابر ہے وجہ کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ انذار میں ضرر دفع کرنے کی اور بشارت میں منفعت حاصل کرنے کی ترغیب ہوتی ہے اور عقلاء کے ہاں دفع ضرر جلب منفعت سے اہم ہے تو جب دفع ضرر کا مضمون ان کے حق میں مفید نہ ہوا تو جلب منفعت کا مضمون بطریق اولیٰ مفید نہ ہوتا کیونکہ دفع ضرر کا مضمون جلب منفعت کے مضمون سے زیادہ مؤثر ہوتا ہے تو جب اقوی فی التاثیر غیر مؤثر ہوا تو اس سے کم درجہ مضمون یقیناً غیر مؤثر ہوگا اس لئے صفت بشیر کے ذکر کی ضرورت نہ ہوئی۔

وَ قُرِئَ اَاَنْذَرْتَهُمْ بِتَحْقِيْقِ الْهَمْزَتَيْنِ وَتَخْفِيْفِ الثَّانِيَةِ بَيْنَ بَيْنَ وَقَلْبِهَا اَلِفًا وَهُوَ لَحْنٌ لِاَنَّ
اور ااَنذرتهم (میں سات قراتیں ہیں) پڑھا گیا ہے ① دونوں ہمزہ باقی رکھتے ہوئے ءَاَنْذَرْتَهُمْ ② اور دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہوئے تخفیف ③
الْمُتَحَرِّكَةَ لَا تُقْلَبُ وَ لِاَنَّهٗ يُؤَدِّيْ اِلَى السَّاكِنَيْنِ عَلٰى غَيْرِ حَدِّهٖ وَ بِتَوْسِيْطِ اَلِفٍ
ہمزہ کو الف سے بدل کر لیکن یہ قراءت خلاف قانون ہے کیونکہ ہمزہ متحرک تبدیل نہیں ہوا کرتا نیز یہ قرات اجتماع ساکنین علی غیر حدہ کی طرف لے جائے
بَيْنَهُمَا مُحَقَّقَتَيْنِ وَ بِتَوْسِيْطِهَا وَ الثَّانِيَةِ بَيْنَ بَيْنَ وَ بِحَذْفِ الْاِسْتِفْهَامِيَةِ وَ بِحَذْفِهَا وَ اِلْقَاءِ
گی ④ دونوں ہمزہ باقی رکھتے ہوئے ان کے درمیان الف لانا ⑤ دونوں کے درمیان الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرنا ⑥ ہمزہ استفہام حذف
حَرَكَتِهَا عَلَى السَّاكِنِ قَبْلَهَا
کر کے پڑھنا ⑦ ہمزہ استفہام حذف کرتے ہوئے اس کی حرکت اس کے ماقبل ساکن پر ڈال دی جائے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جو قراتیں ذکر فرمائیں وہ ترجمہ سے واضح ہیں ① ءَاَنْذَرْتَهُمْ دونوں ہمزہ محقق ثابت ہوں ② دوسرے ہمزہ میں تسہیل وہ آپ علم الصیغہ میں پڑھ آئے کہ ہمزہ متحرک ہو اور ماقبل متحرک ہو تو ہمزہ کو اپنی حرکت کے موافق حرف علت کے مخرج اور اپنے مخرج کے درمیان پڑھنا بین بین قریب یا تسہیل قریب ہے اور ہمزہ کو اس کے ماقبل کی حرکت کے موافق حرف علت کے اور اپنے مخرج کے درمیان پڑھنا بین بین بعید یا تسہیل بعید ہے ااَنذرتھم میں دوسرے ہمزہ میں تسہیل قریب ہو یا بعید ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے گا کیونکہ خود ہمزہ کا بھی فتحہ ہے اور ماقبل ہمزہ کا بھی فتحہ ہے اور فتحہ کے موافق الف ہے۔

③ تیسری قرات آنذرتہم کہ دوسرا ہمزہ الف سے تبدیل ہو جائے اس قراءت کی خرابی میں اجتماع ساکنین علی غیر حدہ کا ذکر فرمایا اجتماع ساکنین اور اس کی دو قسمیں پہلے ذکر ہو چکی ہیں اس قرات میں پہلا ساکن الف مدہ ہے اور دوسرا ساکن نون غیر مدغم ہے اس قرات پر ذکر کردہ مصنف رحمہ اللہ کے اعتراض دراصل زمخشری رحمہ اللہ کے ہیں حضرات علماء نے ان کے جواب دیئے ہیں اول یہ اعتراض ہے کہ ہمزہ متحرک تبدیل نہیں ہوا کرتا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ تبدیل ہوتا ہے مثلاً مِنْسَاَتَهٗ میں بعض قراء نے مِنْسَاتَهٗ پڑھا ہے جس میں ہمزہ مفتوحہ الف سے بدلا ہے ایسے ہی حضرت حسان رضی اللہ عنہ کا شعر ہے:

سَالَتْ هُذَيْلُ رَسُوْلَ اللّٰهِ فَاحِشَةً ضَلَّتْ هُذَيْلُ بِمَاقَالَتْ وَلَمْ تُصِبِ

ہذیل نامی عورت نے رسول اللہ ﷺ سے بے حیائی کے ارتکاب کا سوال کیا ھذیل بہکی ہے درست رائے نہ سوچی۔

اس میں سَاَلَتْ کا ہمزہ متحرک الف سے بدل کر سَالَتْ پڑھا ہے، معلوم ہوا ہمزہ متحرکہ الف سے بدلا کرتا ہے۔

دوسرا جو اعتراض تھا کہ اس قرات میں اجتماع ساکنین علی غیر حدہ لازم آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب ہمزہ متحرک الف سے بدلے گا تو اس کو اشباع کرتے ہوئے الف کی مقدار سے زائد پڑھا جائے گا اور یہ مد ہو کر فاصل بین الساکنین ہو جائے گی اور یہ مد حرکت کے قائم مقام ہو جائے گی تو اجتماع ساکنین بالکل نہ رہے گا لہٰذا اعتراض ساقط ہیں، ④ دونوں ہمزہ کے درمیان الف لائیں ءَاَنْذَرْتَهُمْ ⑤ دونوں کے درمیان الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل یعنی ءَاَنْذَرْتَهُمْ کو اس طرح پڑھیں کہ دوسرا ہمزہ اپنے اور الف کے مخرج کے درمیان پڑھا جائے ⑥ پہلا ہمزہ جو استفہام کا ہے حذف کریں اور صرف ایک ہمزہ باب افعال والا پڑھیں یعنی اَنْذَرْتَهُمْ ⑦ ہمزہ استفہام حذف ہو اور اس کی حرکت ماقبل ساکن کو دیدی جائے عَلَيْهِمَ اَنْذَرْتَهُمْ۔

لَا يُؤْمِنُوْنَ :جُمْلَةٌ مُفَسِّرَةٌ لِاِجْمَالِ مَاقَبْلَهَافِيْمَافِيْهِ الْاِسْتِوَاءُ فَلَامَحَلَّ لَهَااَوْحَالٌ مُؤَكِّدَةٌ

لایؤمنون ، تفسیری جملہ ہے کیونکہ اس کا ماقبل جملہ اُس کے بارے میں مجمل ہے جس میں انذار وعدم انذار برابر ہے لہٰذا اس کا کوئی محل اعراب نہیں

اَوْ بَدَلٌ عَنْهُ اَوْ خَبَرُ اِنَّ وَ الْجُمْلَةُ قَبْلَهَا اِعْتِرَاضٌ بِمَا هُوَ عِلَّةُ الْحُكْمِ

یا حال مؤکدہ ہے یا گذشتہ جملہ سے بدل ہے یا اِنَّ کی خبر ہے اور ماقبل جملہ معترضہ ہے جس میں حکم کی علت بیان ہوئی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں لایؤمنون کی ترکیب نحوی بیان ہوئی ہے کہ چار احتمال ہیں (۱) سوآء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم جملہ مافیہ الاستواء کے بارے میں مجمل ہے کہ آپ ڈرائیں یا نہ ڈرائیں برابر ہے یہ ڈرانا نہ ڈرانا کفار کے حق میں کس چیز میں برابر ہے؟ اس جملہ لایؤمنون سے اس اجمال کی تفسیر وتفصیل کی گئی ہے، اس صورت میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اس کا کوئی محل اعراب نہیں، (۲) اس ترکیب کے مطابق کہ سواء علیھم خبر مقدم اور ءانذرتھم۔۔ مبتداء پھر مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ ہے تو اس جملہ میں هُمْ ضمیریں جو کفار کی طرف راجع ہیں ان میں سے کسی ضمیر کو ذوالحال سمجھیں اور لایؤمنون اس سے حال ہے (کیونکہ سابقہ جملہ اسمیہ ہو جائے گا اور حال مؤکدہ جملہ اسمیہ سے حال ہوا کرتا ہے) اور چونکہ سابقہ جملہ سے ان کا ایمان نہ لانا اشارۃً سمجھ میں آرہا ہے (جبکہ صراحۃً کچھ ابہام تھا) تو اس کا مضمون عدم ایمان ہوا اور لایؤمنون کا مضمون بھی عدم ایمان ہے اس لئے اس جملہ کو حال مؤکدہ فرمایا کہ اس نے سابقہ جملہ کے مضمون کی تاکید کا فائدہ دیا (۳) لایؤمنون جملہ سابقہ سے بدل الاشتمال ہو کیونکہ مافیہ الاستواء دو چیزوں میں سے کوئی ہو سکتی ہے ایمان وعدم ایمان اور یہ دو چیزیں سواء علیھم کے متعلق تھیں تو لایؤمنون ایک متعلق پر مشتمل ہے، اور جو بدل معنی متعلق با مبدل منہ پر مشتمل ہو وہ بدل الاشتمال ہوتا ہے، (۴) یا اِنَّ حرف مشبہ بہ فعل الذین کفروا اِنَّ کا اسم ہے لایؤمنون اِنَّ کی خبر ہے درمیان میں سواء علیھم ءانذرتھم ام لم تنذرھم جملہ معترضہ ہے جو لایؤمنون کی علت کے بمنزلہ ہے، اس صورت میں سواء علیھم خبر مقدم اور ءانذرتھم مبتداء مؤخر ہو کر جملہ بنے گا ورنہ اگر سواء بمعنی مستو ہو تو جملہ معترضہ جملہ نہ رہے گا بلکہ مفرد ہو گا کیونکہ اسم فاعل اپنے فاعل سے ملکر مفرد ہوتا ہے نہ کہ جملہ حالانکہ جملہ معترضہ کا جملہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔

وَ الْاٰيَةُ مِمَّا احْتَجَّ بِهٖ مَنْ جَوَّزَ تَكْلِيْفَهٗ مَالَا يُطَاقُ فَاِنَّهٗ سُبْحَانَهٗ اَخْبَرَ عَنْهُمْ بِاَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ وَ

آیت ان آیات میں سے ہے جن سے ان حضرات نے دلیل لی جو تکلیف مالا یطاق جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ سبحانہٗ نے کافروں سے متعلق خبر دی کہ وہ ایمان

اَمَرَهُمْ بِالْاِيْمَانِ فَلَوْ اٰمَنُوْا انْقَلَبَ خَبَرُهٗ كِذْبًا وَ شَمَلَ اِيْمَانُهُمُ الْاِيْمَانَ بِاَنَّهُمْ لَايُؤْمِنُوْنَ

نہیں لائیں گے جبکہ ان کو ایمان کا حکم بھی دیا تو اگر وہ ایمان لے آئیں تو اللہ تعالیٰ کی خبر جھوٹ سے بدل جائے گی اور پھران کا ایمان اپنے متعلق لایؤمنون

فَيَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ

پرایمان رکھنے پر بھی مشتمل ہوگا تو اس طرح اجتماع ضدین ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس سے قبل یہ سمجھیں کہ ممتنع یعنی ناممکن کی دو قسمیں ہیں ممتنع لذاتہ اور ممتنع لغیرہ، ممتنع لذاتہ وہ ہے جو بحیثیت اپنی ذات کے ناممکن ہو اور ممتنع لغیرہ وہ ہے جو بحیثیت ذات ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے ناممکن ہو گیا ہو وہ عارض ختم ہو تو پھر ممکن ہو سکتا ہو، اب سمجھیں کہ ممتنع لغیرہ کے متعلق سب متفق ہیں کہ ان کا مکلف بنانا یعنی حکم کرنا (وقوع تکلیف) جائز ہے، اور ممتنع لذاتہ کی تکلیف عندالجمہور عقلاً جائز ہے اور عندالمعتزلہ عقلاً بھی جائز نہیں ہے (جیسے وقوعاً جائز نہیں) اور وقوعاً بھی جائز ہے یا نہ؟ جمہور کے نزدیک وقوعاً جائز نہیں ہے بعض اشاعرہ وقوعاً تکلیف مالایطاق یعنی ممتنع لذاتہ جائز مانتے ہیں انہوں نے اس آیت سے استدلال کیا طرز استدلال اس طرح ہے کہ اِنَّ الذین کفروا کے مصداق مخصوص کافروں کا مؤمن ہونا ممتنع لذاتہ ہے پھر بھی ان کو ایمان کی دعوت کا حکم ہے حالانکہ اگر وہ ایمان لائیں تو دو محال لازم آئیں گے اول اللہ تعالیٰ کی خبر کا کاذب ہو جانا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے لایؤمنون کی خبر دی تو اگر مؤمن ہو جائیں تو لایؤمنون کے خلاف واقع ہوا اور اللہ تعالیٰ کی خبر کے خلاف واقع ہونا محال ہے تو ان کا مؤمن ہونا محال اور ممتنع لذاتہ ہوا دوم اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور وہ بھی محال ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ کافر ایمان لائیں تو ایمان تصدیق بجمیع ماجاء به النبی ﷺ کا نام ہے اور جمیع ماجاء بہ میں لایؤمنون بھی ہے تو ان کے ایمان لانے پر ان کو لایؤمنون یعنی اپنے مؤمن نہ ہونے کا بھی اقرار کرنا ہوگا تو وہ ایمان وعدم ایمان دونوں کو جمع کرنے والے ہوں گے اور یہ ضدین ہیں جن کا اجتماع ہو کر محال لازم ہوگا اور مستلزم محال محال ہے لہٰذا ان کا ایمان محال اور ممتنع لذاتہ ہوا اس کے باوجود وہ ایمان کے یعنی ممتنع لذاتہ کے مکلف بھی ہیں تو ثابت ہوا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف نہ صرف جائز بلکہ واقع ہے،

وَ الْحَقُّ اَنَّ التَّكْلِيْفَ بِالْمُمْتَنِعِ لِذَاتِهٖ وَاِنْ جَازَ عَقْلًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاَحْكَامَ لَايَسْتَدْعِيْ

اور حق یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف اگرچہ اس حیثیت سے عقلاً جائز ہے کہ احکام کسی غرض کا تقاضا نہیں کرتے بالخصوص فرمانبرداری کی غرض کے لیکن ممتنع

غَرَضًا سِيَّمَا الْاِمْتِثَالَ لٰكِنَّهٗ غَيْرُ وَاقِعٍ لِلْاِسْتِقْرَاءِ وَالْاِخْبَارُ بِوُقُوْعِ الشَّيْءِ اَوْ عَدَمِهٖ لَايَنْفِي

لذاتہ کی تکلیف واقع نہیں ہے تلاش سے معلوم کرنے کی وجہ سے۔ اور اللہ تعالیٰ کے شیء کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے کی خبر دینا اس شیء پر قدرت

الْقُدْرَةَ عَلَيْهِ كَاِخْبَارِهٖ تَعَالٰى عَمَّا يَفْعَلُهٗ اَوِ الْعَبْدُ بِاخْتِيَارِهٖ

ہونے کی نفی نہیں کرتا جیسے اللہ تعالیٰ کا اپنے فعل کی یا بندے کے اختیاری فعل کے کرنے کی خبر دینا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فیصلہ کی بات فرمائی ہے فرماتے ہیں کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف اگرچہ عقلاً جائز ہے لیکن وقوعاً جائز نہیں ہے کیونکہ ہم نے اللہ تعالیٰ کے احکام میں تتبع اور جستجو کی کہیں اللہ تعالیٰ نے ممتنع لذاتہ کا مکلف نہیں بنایا ہے اگر تکلیف

با ممتنع لذاتہ وقوعا جائز ہوتا تو اللہ تعالی کے احکام میں کوئی حکم ایسا ملتا جو ممتنع لذاتہ ہوتا پھر بھی اللہ تعالی نے حکم فرمایا ہوتا، سوال یہ ہے کہ پھر آپ ممتنع لذاتہ کی تکلیف عقلا کیوں جائز مانتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ چونکہ اللہ تعالی کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور تعمیل حکم بھی ایک غرض ہوتی ہے تو جب احکام الہی معلل بالاغراض نہیں ہیں تو ممکن ہے کہ اللہ تعالی ایک حکم کریں مگر اس حکم کی تعمیل بھی اللہ تعالی کی غرض نہ ہو مثلا ممتنع لذاتہ کا حکم کریں مگر اس کا بجالانا مقصود نہ ہوا ایسا ہو سکتا ہے، سوال ہوا کہ اللہ تعالی کے احکام معلل بالاغراض کیوں نہیں ہیں؟ جواب یہ ہے کہ معلل بالاغراض اسی کے احکام ہوتے ہیں جس کے احکام ان اغراض کے حصول کے بغیر ناقص رہتے ہوں اور جب غرض حاصل ہو تب حکم کامل ہوا اگر اللہ تعالی کے احکام معلل بالاغراض ہو جائیں تو وہ اپنی تکمیل میں حصول غرض کے محتاج ہوں گے اگر غرض حاصل ہوگی تو مکمل ورنہ ناقص ہوں گے جبکہ اللہ تعالی کا کوئی حکم ناقص نہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالی کے احکام معلل بالاغراض نہیں ہیں تو عقلا ممکن ہے کہ اللہ تعالی ممتنع لذاتہ کا حکم فرمائیں اور تعمیل کرانا مقصود نہ ہو۔

بعض اشاعرہ نے آیت سے ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوعا جواز پر جو استدلال کیا مصنف رحمۃ اللہ علیہ الاخبار بوقوع الشیء الخ سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تم نے جو آیت سے استدلال کیا کہ مخصوص کفار کا ایمان لانا ممتنع لذاتہ ہے (کیونکہ ان کے ایمان لانے سے دو محال لازم آتے ہیں) پھر بھی وہ ایمان کے مکلف ہیں جس سے معلوم ہوا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف وقوعا بھی جائز ہے ،جواب یہ ہے کہ آیت سے ان کفار کے ایمان کا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ممکن لنفسہ اور ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے ممکن لنفسہ اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے ان کے عدم ایمان کی خبر دی اور اللہ تعالی کا کسی چیز کے وقوع وعدم وقوع کی خبر دینے سے اس چیز کے وقوع وعدم وقوع کا لازمی ہونا لازم نہیں آتا جیسے اللہ تعالی اپنے افعال کی خبر دیتے ہیں جو اللہ تعالی کیلئے لازمی نہیں ہو جاتے ایسے ہی بندے کے افعال اختیاریہ کی خبر دیتے ہیں جن سے بندے کا اختیار سلب ہونا ثابت نہیں ہوتا تو جب ان کفار کا عدم ایمان لازمی نہ ہوا تو ایمان ممتنع لذاتہ نہ ہوا تو آیت سے ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کا جواز ثابت نہ ہوا۔

وَ فَائِدَةُ الْاِنْذَارِ بَعْدَ الْعِلْمِ بِاَنَّهٗ لَا يَنْجَعُ اِلْزَامُ الْحُجَّةِ وَحِيَازَةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَضْلَ
اور یہ جاننے کے بعد کہ ڈرانا مؤثر نہ ہوگا ڈرانے کا فائدہ حجت قائم کردینا اور رسول اللہ ﷺ کو تبلیغ کی فضیلت کا احاطہ کرنا ہے
الْاِبْلَاغِ وَلِذٰلِكَ قَالَ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَقُلْ سَوَاءٌ عَلَيْكَ كَمَا قَالَ لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ سَوَاءٌ
اسی لئے تو سواء علیھم فرمایا سواء علیك نہیں فرمایا جیسے بت پرستوں کو فرمایا سواء
عَلَيْكُمْ اَدَعَوْتُمُوْهُمْ اَمْ اَنْتُمْ صَامِتُوْنَ
علیکم ادعوتموھم ام انتم صامتون ۔

تشریح: سوال ہوا کہ جن مخصوص کفار کے بارے میں لا یؤمنون کی خبر دی گئی ان کو ڈرانے کا حکم بھی ہے تو جب وہ ایمان ہی نہ لائیں گے ان کو ڈرانے کا کیا فائدہ؟ یہ انذار ان کے حق میں عبث ہے اور فعل عبث سے اللہ تعالی نبی کریم ﷺ پاک ہیں؟ جواب یہ ہے کہ انذار کا فائدہ اسی میں منحصر نہیں ہے کہ وہ کفار ایمان لائیں بلکہ ان کے ایمان نہ لانے کے باوجود تبلیغ کے دو فائدے اور ہیں اول انذار سے ان کفار پر اتمام حجت کہ روز قیامت یہ عذر نہ رہے گا کہ ماجاء نامن بشیر ولا نذیر اور نہیں کہہ

کہیں گے لولا ارسلت الینا رسولاً فنتبع آیاتك ونکون من المؤمنین. دوم اگر چہ آپ ﷺ کی تبلیغ سے وہ کفار ایمان نہ لائیں گے مگر خود نبی کریم ﷺ کو تبلیغ کا اجر وثواب حاصل ہوگا یہ بھی بہت بڑا فائدہ ہے اسی لئے آیت میں سواءٌ علیهم کا عنوان ہے سواءٌ علیك کا عنوان نہیں کہ سواء علیهم ان کفار کے حق میں تبلیغ غیر مفید ہے جیسے بت پرستوں کو فرمایا سواء علیکم ادعوتموهم الایة تمہارے حق میں بتوں کو پکارنا اور خاموش رہنا برابر ہے نہ پکارنا فائدے کا ہے نہ خاموش رہنا فائدے کا ہے۔

وَفِي الْاٰيَةِ اِخْبَارٌ بِالْغَيْبِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ اِنْ اُرِيْدَ بِالْمَوْصُوْلِ اَشْخَاصٌ بِاَعْيَانِهِمْ ،
اور آیت میں غیب کی خبر ہے اگر اسم موصول سے معین لوگ مراد ہوں (تو یہ معجزات میں سے ہوگا)

تشریح: یہاں مصنف ؒ نے ایک فائدہ بیان فرمایا کہ اگر "الذین کفروا" سے مخصوص کفار ہوں تو چونکہ ان کے متعلق لا یؤمنون سے مستقبل کی خبر دی گئی اور وہ خبر مستقبل میں سچی ثابت ہوئی کہ وہ کافر واقعی مسلمان نہیں ہوئے کفر پر مرے تو غیب کی خبر دی گئی تھی جو سچی نکلی اور مستقبل کی خبر ہو اور سچی نکلے تو مخبر کے سچا ہونے کی دلیل ہے تو یہ خبر اخبار بالغیب کے قبیل سے ہے اور اخبار بالغیب رسول اللہ ﷺ کا مستقل معجزہ ہے جو آپ ﷺ کے واقعی رسول ہونے کی دلیل ہے۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ وَعَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ :تَعْلِيْلٌ لِلْحُكْمِ السَّابِقِ
" اللہ تعالی نے ان کے دلوں اور ان کے کانوں پر مہر لگادی اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے" یہ سابق حکم کی علت اور اس حکم
وَ بَيَانُ مَا يَقْتَضِيْهِ
کے مقتضی کا بیان ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ختم اللہ الخ کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا ہے ماقبل میں جملہ لایؤمنون معلول ہے ختم اللہ اس کی علت ہے اور علت معلول میں پورا تعلق ہوتا ہے اس لئے پہلے اور اس جملہ کے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا، نیز ان کفار کا ایمان نہ لانا اللہ تعالی کے مہر لگانے کا مقتضِی ہوا تو حکم سابق مقتضِی (یعنی سبب) اور ختم اللہ مقتضَی (یعنی مسبب) ہے اور مقتضِی و مقتضَی باہم پوری مناسبت رکھتے ہیں اس لئے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔

وَ الْخَتْمُ اَلْكَتْمُ سُمِّيَ بِهِ الْاِسْتِيْثَاقُ مِنَ الشَّيْءِ بِضَرْبِ الْخَاتَمِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ كَتْمٌ عَلَيْهِ
اور ختم بمعنی کتم ہے شیء کو مہر لگا کر دوسری شیء سے مضبوط ومحفوظ بنا لینے کا نام ختم رکھا گیا کیونکہ مہر اس کیلئے پوشیدگی کا ذریعہ ہے، اور کسی شیء کے آخر کو
وَالْبُلُوْغُ اٰخِرَهٗ نَظْرًا اِلٰى اَنَّهٗ اٰخِرُ فِعْلٍ يُفْعَلُ فِيْ اِحْرَازِهٖ وَ الْغِشَاوَةُ فِعَالَةٌ مِنْ غَشَّاهُ
پہنچنے کو بھی ختم کہا جاتا ہے اس پر نظر کرتے ہوئے کہ ختم فعل کا آخر ہوتا ہے جو فعل کی حفاظت کیلئے کیا جاتا ہے، اور غشاوۃ بروزن فِعالۃ ہے غشّاہ
اِذَا غَطَّاهُ بُنِيَتْ لِمَايَشْتَمِلُ عَلَى الشَّيْءِ كَالْعِصَابَةِ وَالْعِمَامَةِ
بمعنی غطّاہ سے ہے یہ وزن کسی شیء پر مشتمل شیء کیلئے ہوتا ہے جیسے عصابۃ اور عمامۃ۔

تشریح: اس عبارت میں ختم اور غشاوۃ کی لغوی تحقیق بیان فرمائی ہے کہ ختم کا اصل معنی مہر لگانا اور اس کیلئے کتم یعنی

چھپانا لازم ہے کیونکہ مہر لگا کر مضمون کو غیر مرسل الیہ سے چھپا دیا جاتا ہے اس لئے ختم و کتم دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم ملزوم ہیں مصنف رحمہ اللہ نے باہمی کمال تلازم کی وجہ سے دونوں کو ہم معنی قرار دیا ورنہ دونوں کا معنی ایک دوسرے سے الگ ہے، اور ختم کا ایک مجازی معنی کسی شی ء پر مہر لگا کر اس کو قابل اعتماد بنالینا چونکہ مہر زدہ ہو کر غیر سے پوشیدہ ہو جاتی ہے اس لئے اس میں کتم کے معنی پائے جاتے ہیں، دوسرا مجازی معنی چیز کو تکمیل تک پہنچانا جیسے ختمت القرآن حقیقی معنی اور اس معنی میں مناسبت واضح ہے کہ مہر بھی مضمون مکمل کرنے کے بعد آخر میں ہوتی ہے۔ اور غشاوۃ بروزن فِعَالَۃٌ ہے بمعنی پردہ ڈالنا جو شی ء دوسری شی ء پر مشتمل ہو اس مشتمل شی ء کیلئے یہ وزن آتا ہے جیسے عصابۃ جماعت جس نے کسی جگہ کو گھیرا ہوتا ہے یا مرہم پٹی جس نے زخم کو گھیرا ہوتا ہے اور عمامۃ جس نے سر کو احاطہ کئے ہوئے ہوتا ہے۔

وَ لَا خَتَمَ وَلَاتَغْشِيَةَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَاالْمُرَادُبِهِمَااَنْ يُّحْدَثَ فِيْ نُفُوْسِهِمْ هَيْئَةٌ تُمَرِّنُهُمْ
اور ختم وتغشیہ حقیقی معنی پر نہیں ہیں بلکہ ان سے مراد یہ ہے کہ ان کے نفوس میں ایسی کیفیت پیدا کردی جائے
عَلَى اِسْتِحْبَابِ الْكُفْرِوَالْمَعَاصِيْ وَاِسْتِقْبَاحِ الْاِيْمَانِ وَالطَّاعَاتِ بِسَبَبِ غَيِّهِمْ وَ
جو ان کو عادی بنادے کفر ومعاصی کے پسند کرنے کا اور ایمان وطاعات ناپسند کرنے کا ان کی اپنی گمراہی اور تقلید آباء میں منہمک ہونے
اِنْهِمَاكِهِمْ فِي التَّقْلِيْدِوَاِعْرَاضِهِمْ عَنِ النَّظَرِالصَّحِيْحِ فَتَجْعَلُ فِيْ قُلُوْبِهِمْ بِحَيْثُ
اور صحیح نظر سے منہ پھیرنے کے سبب، بس یہ کیفیت ان کے دل ایسے بنادے کہ ان میں حق داخل نہ ہوسکے اور کان
لَا يَنْفُذُ فِيْهَا الْحَقُّ وَ اَسْمَاعُهُمْ تُعَافُ اِسْتِمَاعَهُ فَتَصِيْرُ كَاَنَّهَا مُسْتَوْثَقٌ مِنْهَا بِالْخَتْمِ وَ
ایسے بنادے کہ حق سننے سے برأت کریں گویا ایسے ہوں کہ اس کیفیت سے مہر کے ذریعے پختہ کردیئے گئے،
اَبْصَارُهُمْ لَا تَجْتَلِي الْاٰيَاتِ الْمَنْصُوْبَةِ فِي الْاَنْفُسِ وَ الْاٰفَاقِ كَمَا تَجْتَلِيْهَا اَعْيُنُ
اور ان کی آنکھیں ایسی بنادیں کہ خود ان کی جانوں اور دنیا کے اطراف میں موجود قائم دلائل قدرت کو واضح نہیں دیکھتیں جیسے سمجھ والوں کی آنکھیں واضح
الْمُسْتَبْصِرِيْنَ فَتَصِيْرُ كَاَنَّهَاغُطِّيَ عَلَيْهَاوَحِيْلَ بَيْنَهَاوَبَيْنَ الْاَبْصَارِوَسَمَّاهُ عَلَى الْاِسْتِعَارَةِ
دیکھتی ہیں تو وہ ایسی ہوگئیں گویا ان پر پردہ ڈال دیا گیا اور دلائل قدرت اور ان آنکھوں کے درمیان رکاوٹ ڈال دی گئی اس کو بطور مجاز
خَتْمًا وَ تَغْشِيَةً
ختم و تغشیہ نام دیا گیا۔

تشریح: اس عبارت کو سمجھنے کیلئے بطور تمہید کئی باتیں سمجھنا ضروری ہیں:

① مجاز عقلی کی بحث آپ حضرات نے مختصر المعانی میں تفصیل سے پڑھی ہے فعل کی نسبت ماھولہ کی طرف ہو جس کو متکلم بھی ماھولہ سمجھے تو فعل کی اس کی طرف نسبت کو حقیقت کہتے ہیں جیسے فعل معروف کی نسبت فاعل کی طرف ہو یا فعل مجہول کی نسبت نائب فاعل کی طرف ہو، اور اگر فعل کی نسبت ایسے غیر ماھولہ کی طرف ہو جس کی ماھولہ کے ساتھ ملابست وتعلق ہو تو اس کی طرف نسبت مجاز ہے

مثال ہے پھر جملہ کے طرفین یعنی مسند ومسندالیہ کے اعتبار سے حقیقت عقلیہ ومجاز عقلی کی چار صورتیں بنتی ہیں دونوں حقیقت ہوں یادونوں مجاز ہوں یاایک حقیقت اور دوسرا مجاز ہو، پھرایک ہے مجاز فی الطرفین کہ مسند ومسندالیہ دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں اس کومجازلغوی کہتے ہیں جیسے احی الارض شباب الزمان زمانے کے شباب نے زمین کوزندہ کیااحیاء مسند ہےاورشباب الزمان مسندالیہ دونوں معنی غیرموضوع لہ میں مستعمل ہیں کہ احیاء زندگی دینے کوکہتے ہیں اورزندگی کوقوت حسی اور حرکت لازم ہے جوزمین میں پیدانہیں ہوتی صرف قوت نامیہ بڑھنامراد ہےاورشباب جوانی کوکہتے ہیں یعنی چیز کااس زمانہ کوپہنچناجب اس کی حرارت عزیزیہ مشتعل ہواور نفس زمانہ اس چیز سے خالی ہے اس لئے احیاء وشباب دونوں معنی غیرموضوع لہ میں مستعمل اورمجاز ہیں، پھرمجازلغوی کی دوقسمیں ہیں مجاز مرسل اوراستعارہ۔اگرلفظ معنی غیرموضوع لہ میں (معنی موضوع لہ اورغیرموضوع لہ کے درمیان) تشبیہ کے تعلق کے علاوہ کسی اوروجہ سے مستعمل ہوتو مجاز مرسل ہےاوراگرتشبیہ کےتعلق کی وجہ سے مستعمل ہوتواستعارہ ہے پھرلفظ مستعار کے اعتبار سے استعارہ کی دوقسمیں ہیں استعارہ اصلیہ اورتبعیہ اگرلفظ مستعاراسم جنس ہواورغیرعلم ہواورذات پردلالت کرےتواستعارہ اصلیہ ہےاوراگراسم جنس نہ ہومصدر سے مشتق فعل ہوکہ اولاً تشبیہ کیلئے معنی مصدری کااستعمال مقصودتھاپھراس معنی مصدری کے مشتق فعل کوعبارت میں ذکرکیاگیاتواستعارہ تبعیہ تصریحیہ ہے اول کی مثال رئیت اسداً یعنی رئیت زیداً دوم کی مثال نطقت الحال حال گویاہوا، پھروجہ شبہ کے اعتبار سے بھی استعارہ کی دوقسمیں ہیں اگروجہ شبہ متعددامور سے اخذکیاہوامرکب وصف ہوتواستعارہ تمثیلیہ ہےاوراگرمتعدد سے اخذکردہ وصف مرکب وجہ شبہ نہ ہوتواستعارہ غیرتمثیلیہ ہے۔

② اہل ظاہر کے نزدیک آیت میں ختم وتغشیہ اپنے ظاہر پر ہے کہ واقعی اللہ تعالیٰ نے دلوں اورکانوں پرمہراورآنکھوں پرپردہ ڈال دیاتھالیکن کیفیت اللہ تعالیٰ کومعلوم ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک اہل ظاہر کاقول درست نہیں ہےاس لئے مصنف رحمہ اللہ نے ردکرتے ہوئے فرمایاکہ آیت میں ختم وتغشیہ اپنے ظاہراورحقیقت پرنہیں ہے، پھرکیاہے؟ فرمایاختم اللّٰہ علی قلوبھم وعلی سمعھم میں استعارہ تبعیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق سننے کیلئے کان اورحق سمجھنے کیلئے ان کے دل بنائے تھےمگرانکی گمراہی کی وجہ سے ان کے دلوں وکانوں میں ایسی ہیئت پیداکردی جومحبت بہ کفرومعاصی ونفرت ازایمان وطاعت کاعادی بنائے ہوئے ہےاس احداث ہیئت کوختم (مہرلگانا) مصدر کے ساتھ تشبیہ دی گئی پھراس کے واسطے سے اس ختم سے مشتق فعل خَتَمَ کوبطوراستعارہ تبعیہ استعمال کیاگیاوجہ تشبیہ کسی چیزکواندرجانے سے روکناہےیعنی جیسے مہرمضمون کومرسل الیہ کے غیرکے تصرف سے روک دیتی ہےکوئی اورچیزاندرداخل نہیں کرسکتاایسے ہی اس ہیئت نےقلب وسمع میں حق آنےکوروک لیاہےتوگویاکہ دلوں وکانوں پرمہرلگ گئی ہے(اگرچہ حقیقت میں نہیں لگی ہے)

اورعلی ابصارھم غشاوۃ میں استعارہ اصلیہ ہے کہ اس ہیئت کوجوکافروں کی نظروں کودلائل قدرت میں غورکرنے سے مانع ہےاس پردے سے تشبیہ ہے جودیکھنے والے اورمرئی چیز کے درمیان لٹکالیاجائے جودیکھنے سےاس کی شعاع نظری کوروک لیتاہے وجہ تشبیہ نگاہ پارہونے سے رکاوٹ ہے کہ جیسے پردہ نگاہ کومرئی چیز کے دیکھنے سے مانع ہوتاہےاسی طرح اللہ تعالیٰ کی پیداکردہ ہیئت آیات الٰہی تک نظرصحیح کے پہنچنے سے مانع ہےاوراس ہیئت کے پیداکرنے کاسبب خودانکامسلسل اعراض کرناہےاورچونکہ مرئی چیزاورنگاہ کےدرمیان رکاوٹ پردہ یعنی غشاوۃ ہوتی ہےاورلفظ بھی غشاوۃ استعمال ہواجواسم جنس ہےاس لئے یہ تشبیہ استعارہ اصلیہ ہوئی۔

اَوْ مُثِّلَ قُلُوْبُهُمْ وَ مَشَاعِرُهُمُ الْمَاءُوْفَةُ بِاَشْيَاءِ ضُرِبَ عَلَيْهَا حِجَابٌ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ

یا ان کے دلوں اور آفت زدہ اعضاء کو ان چیزوں سے تشبیہ دی گئی جن چیزوں اور ان سے نفع اٹھانے کے درمیان پردہ ڈال دیا گیا

الْاِسْتِنْفَاعِ بِهَا خَتْمًا وَّ تَغْطِيَةً

ہو مہر لگا کر اور ڈھانپ کر۔

تشریح: اس عبارت میں استعارہ تمثیلیہ کی تقریر کی گئی ہے کہ ساری آیت یعنی ختم اللّٰہ سے غشاوۃ تک میں ایک ہی استعارہ تمثیلیہ ہے کہ کفار کے ان دلوں کو جو حق سمجھنے کیلئے اور کانوں کو جو حق سننے کیلئے اور آنکھوں کو جو دلائل قدرت میں نگاہ عبرت کیلئے بنائے گئے اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہیئت نے اس نفع کے حاصل کرنے سے روک دیا اس سارے مجموعہ کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی جو نفع کیلئے بنائی گئی تھیں مگر اوپر مہر لگا کر یا ڈھک کر پردہ ڈال دیا گیا جس سے ان کی منفعت سے روک دیا گیا تو مجموعہ کو مجموعہ سے تشبیہ ہے اور وجہ شبہ نفع کیلئے بنائی ہوئی چیز سے نفع نہ اٹھا سکنا۔

وَ قَدْ عُبِّرَ عَنْ اِحْدَاثِ هٰذِهِ الْهَيْئَةِ بِالطَّبْعِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى

اور تحقیق اس ہیئت کے پیدا کرنے کو اولائک الذین طبع اللہ علی قلوبھم

قُلُوْبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ وَبِالْاِغْفَالِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ

و سمعھم و ابصارھم میں طبع سے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان و لا تطع من اغفلنا قلبہٗ عن ذکرنا میں غافل کردینے سے اور اللہ تعالیٰ

ذِكْرِنَا وَبِالْاِقْسَاءِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً

کے قول وجعلنا قلوبھم قاسیۃ میں سخت کردینے سے تعبیر کیا گیا۔

تشریح: اس عبارت کا مطلب واضح ہے۔ یعنی جہاں کو ختم وتغشیہ سے تعبیر کیا گیا دوسری آیات میں اسی کو طبع، اغفال (غافل کرنے) اور قساوت قلبی (دل کی سختی) سے تعبیر کیا گیا ہے، تعبیرات کا حاصل ایک ہے۔

وَهِيَ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْمُمْكِنَاتِ بِاَسْرِهَا مُسْتَنِدَةٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَاقِعَةٌ بِقُدْرَتِهٖ اُسْنِدَتْ اِلَيْهِ

اور یہ ہیئت پیدا کرنا اس حیثیت سے کہ سب کی سب ممکنات اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی اور اس کی قدرت سے وجود میں آتی ہیں اس ہیئت کی نسبت

وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُسَبَّبَةٌ مِمَّا اقْتَرَحُوْهُ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهٖ

اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت مسبب ہے ان کے کرتوتوں کی (ان کے گناہ اس کا سبب ہیں) جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان

تَعَالٰى ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَرَدَتِ الْاٰيَةُ نَاعِيَةً عَلَيْهِمْ شَنَاعَةَ

ہے "بلکہ اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ان کے دلوں پر ان کے کفر کے سبب" اور یہ فرمان "یہ اس وجہ سے کہ وہ ایمان لائے پھر کفر کیا تو ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی"

صِفَتِهِمْ وَ وَخَامَةَ عَاقِبَتِهِمْ

یہ آیت ان کے خلاف ان کی بری صفت اور انجام کی خرابی کو ظاہر کرتے ہوئے وارد ہوئی۔

تشریح :سوال: ہوا کہ یہ آیات کفار کی مذمت میں ہیں اور کسی کی مذمت اس کے اپنے فعل پر ہو سکتی ہے جب ہیئت مذکورہ پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے تو اس سے کفار کی مذمت کا پہلو کس طرح نکل سکتا ہے اور اہل حق کے مسلک کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کیسی ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہیئت مذکورہ کی دو حیثیتیں ہیں خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی سب کچھ کا خالق ہے بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے اور کسب کے اعتبار سے ان کفار کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ اپنے گناہوں کے سبب وہ ہیئت مذکورہ کے احداث کے مستحق ہوئے جیسا کہ دوسری کئی آیات اس کی وضاحت کرتی ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مثلاً بل طبع اللّٰہ علیہا بکفرھم کہ ان کے دلوں پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ان کے کفر کے سبب، تو اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد بھی صحیح ہے اور کافروں کی مذمت بھی نکلتی ہے۔

وَ اضْطَرَبَ الْمُعْتَزِلَةُ فِيْهِ فَذَكَرُوْا وُجُوْهًا مِنَ التَّاْوِيْلِ ،اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْقَوْمَ لَمَّا اَعْرَضُوْا عَنِ
اور اس بارے میں معتزلہ پریشان ہوئے تو انہوں نے کئی طرح کی تاویلیں ذکر کیں اول یہ کہ جب کافر لوگوں نے حق سے اعراض
الْحَقِّ وَتَمَكَّنَ ذٰلِكَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ حَتّٰى صَارَ كَالطَّبِيْعَةِ لَهُمْ شُبِّهَ بِالْوَصْفِ الْخَلْقِيِّ
کیا اور یہ اعراض ان کے دلوں میں جگہ پکڑ گیا حتیٰ کہ ان کیلئے بمنزلہ طبیعت کے ہو گیا تو اس کو اس فطری صفت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جس
الْمَجْبُوْلِ عَلَيْهِ
پر انسان پیدا کیا گیا ہو۔

تشریح :ختم وتغشیۃ کی جو اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی ہے اہل سنت نے اس کے مجازی معنی مراد لئے معتزلہ کے نزدیک مجازی معنی بھی مراد نہیں اور ختم وتغشیۃ کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بھی حقیقت نہیں ہے اس کو سمجھنے کیلئے دو باتیں ذہن میں رہیں اول یہ کہ کسی فعل شرعی کے حسن یا قبیح ہونے کا فیصلہ اشاعرہ کے نزدیک شریعت کرتی ہے معتزلہ وماتریدیہ کے نزدیک عقل فیصلہ کرتی ہے تو جس چیز کو شارع نے جائز کہا وہ عندالاشاعرہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے خود فعل کی ذات میں نہ حسن ہے نہ قبح، معتزلہ کے نزدیک عقل جس کو حسن کہے وہ اچھا ہے اور جس کو برا کہے وہ قبیح ہے، پھر ماتریدیہ کے نزدیک عقل کا فیصلہ شریعت پر موقوف ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک شریعت پر موقوف نہیں ہے، دوم یہ بات سمجھیں کہ معتزلہ کے نزدیک قبیح چیزوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقۃً نسبت درست نہیں ہے، اہل سنت کے نزدیک درست ہے اسی وجہ سے عندالمعتزلہ اللہ تعالیٰ خالق خیر ہے اور خالق شر خود بندہ ہے، اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کا لحاظ کر کے ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کی تنزیہ کی خاطر ایسا کہا مگر دوسری خرابی یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کے اندر شرک میں مبتلا ہوئے، ایک خرابی کی طرف نگاہ گئی اور دوسری خرابی سے چوک گئے۔ حفظت شیئاً وغابت عنك اشیاء، اہل سنت کے نزدیک قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں حرج نہیں کیونکہ قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کے اعتبار سے ہے، اور اس میں کوئی بے ادبی نہیں ہے، کیونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے کسب قبیح قبیح ہے، جیسے مصور حبشی کی تصویر بنائے تو اس کا بنانا اس کا ہنر وکمال ہے اگرچہ خود تصویر قبیح ہے، اب یہ سمجھیں کہ معتزلہ کے نزدیک ختم وتغشیۃ کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مجاز

ہے نہ تو حقیقی معنی میں ہے اور نہ ہی اہل سنت والا معنی مجازی یعنی احداث ہیئت مذکورہ مانعہ عن الایمان مراد ہے کیونکہ وہ قبیح ہے اس لئے کہ ایمان رأس الحسنات ہے اور کفر رأس السیئات ہے، اور رأس الحسنات سے جو مانع ہو اس کے قبیح تر ہونے میں شبہ نہیں ہے، تو احداث ہیئت مذکورہ جو مانع عن الایمان ہے قبیح ہے جس کے قبح میں شبہ نہیں، اور اہل سنت والے معنی کے مطابق اس قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو رہی ہے لہٰذا معنی مجازی بھی مراد نہیں ہے، تو پھر کیا مراد ہے؟ اس بارے میں معتزلہ نے کئی طرح سے تاویلات کی ہیں مذکورہ عبارت میں پہلی تاویل بیان ہوئی ہے

اول یہ کہ یہ مجاز متفرع علی الکنایہ ہے یعنی آیت میں پہلے کنایہ ہے پھر کنایہ سے مجاز نکالا گیا وہ اس طرح کہ جو بات فطری اور پیدائشی ہو وہ راسخ و مستحکم ہوتی ہے، اور مخلوق من اللہ ہونے کو راسخ ہونا لازم ہے، یعنی جو مخلوق من اللہ ہو وہ راسخ ہوتی ہے، لیکن جو راسخ ہو اس کا فطری ہونا لازمی نہیں ہے، مگر وہ فطری کے مشابہ ہے، تو کفار میں جو اعراض دلوں میں جگہ پکڑ چکا تھا اس کو وصف فطری سے تشبیہ دی گئی، اور ختم اللہ وصف فطری کیلئے استعمال ہوتا ہے تو تشبیہ دینے کیلئے مشبہ بہ وصف فطری کیلئے بولا جانے والا کلمہ ختم اللہ کفار کے اندر اعراض (جو مشبہ ہے اس) کے تمکن کیلئے استعمال کیا گیا، اور چونکہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہوتا ہے اس لئے ختم بول کر تمکنِ اعراض مراد لینا کنایہ ہوا، اور تمکن کیلئے عرب وصف فطری کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اس لئے تمکن اعراض کیلئے ختم وصف فطری کے الفاظ کا استعمال درست ہوا مگر کنایہ کیلئے ضروری ہے کہ اگر چہ مجازی معنی مراد لیا جارہا ہے مگر حقیقی معنی مراد لینا بھی صحیح ہوتا ہے اور معتزلہ کے نزدیک آیت میں حقیقی معنی مراد لینا صحیح نہیں اس لئے کنایہ لیکر پھر کنایہ سے مجاز کی طرف گئے ہیں کہ آیت تمکن اعراض کے معنی میں مجازاً مستعمل ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع علی الکنایہ کہا گیا لہٰذا اللہ تعالیٰ کی طرف خلق قبیح کی نسبت بھی نہ ہوگی اور معتزلہ کا مقصود بھی حاصل ہوگا۔

اَلثَّانِیْ اَنَّ الْمُرَادَبِهٖ تَمْثِيْلُ حَالِ قُلُوْبِهِمْ بِقُلُوْبِ الْبَهَائِمِ الَّتِیْ خَلَقَهَااللّٰهُ تَعَالٰی خَالِيَةً عَنِ
دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت سے مقصود ان کے دلوں کے حال کی ان جانوروں کے دلوں سے تشبیہ ہے جن جانوروں کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ سے خالی
الْفِطَنِ اَوْقُلُوْبٍ مُقَدَّرٍخَتَمَ اللّٰهُ عَلَيْهَاوَنَظِيْرُهٗ سَالَ بِهِ الْوَادِیْ اِذَاهَلَكَ وَطَارَتْ بِهِ الْعَنْقَاءُ
پیدا کیا ہے، یا ایسے مفروضہ دلوں سے تشبیہ ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے مہر لگائی ہو، اس کی نظیر سال به الوادی ہے اس وقت کہتے ہیں جب آدمی ہلاک
اِذَا طَالَتْ غَيْبَتُهٗ
ہو جائے اور طارت به العنقاء ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب آدمی عرصہ دراز سے غائب ہو جائے۔

تشریح: اس تاویل کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں ① تحقیقی جس میں مشبہ بہ حقیقۃً موجود ہوتا ہے ② تخیلی جس میں مشبہ بہ کو محض فرض کیا گیا ہوتا ہے حقیقۃً موجود نہیں ہوتا۔

اب سمجھیں کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ ختم اللہ میں یا تمثیل تحقیقی ہے کہ واقعی بات ہے کہ جانوروں کے دل سمجھ سے خالی پیدا ہوئے ہیں اعراض عن الحق کرنے والے کافروں کے دلوں کو جانوروں کے دلوں سے تشبیہ دی گئی ہے اور جو الفاظ جانوروں کے دلوں کے حال پر دلالت کرتے تھے وہی اُن کفار کے دلوں کے حال کیلئے بولے گئے ہیں، اب اللہ تعالیٰ کی طرف صرف وہ ختم منسوب

ہوا جو جانوروں کے اندر موجود ہے جو قبیح نہیں، کفار کا ختم منسوب نہ ہوا جو قبیح ہے تو قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ ہوئی، سَالَ بِهِ الوَادِیْ تمثیل تحقیقی کی نظیر ہے کہ جو آدمی واقعی ہلاک ہو جائے اس کیلئے یہ جملہ بولتے ہیں گویا اس کی ہلاکت اس شخص کی طرح یقینی ہوئی جس کو پہاڑی سیلاب بہالے گیا ہو جو جملہ سیلاب سے ہلاک ہونے والے کیلئے بولا جاتا ہے وہ مشبہ کیلئے بولا گیا، اور یہ تمثیل تحقیقی کی نظیر اس لئے ہے کہ سیلاب سے ہلاکت متحقق ہے،

اور یا تمثیل تخیلی ہے کہ ایسے دل فرض کئے گئے جن پر مہر لگائی گئی ہو پھر ان دلوں کی حالت کے ساتھ اعراض کرنے والے کافروں کے دلوں کے حال کو تشبیہ دی گئی اور جو الفاظ مہر زدہ کیلئے استعمال ہوتے وہ الفاظ بطور تشبیہ کفار کے دلوں کے حال کیلئے بول دیئے ہیں ،تو اس صورت میں بھی کفار کے دلوں پر ختم کی نسبت جو قبیح ہے اللہ تعالیٰ کی طرف نہ ہوئی ،مصنف فرماتے ہیں طارت به العنقاء تمثیل تخیلی کی نظیر ہے جس شخص کا غائب ہونا طویل ہو جائے اس کو اس شخص سے تشبیہ دیتے ہیں جس کو عنقاء لے اڑا ہو پھر جو جملہ مشبہ بہ کیلئے بولا جاتا ہے وہی مشبہ کیلئے بول دیا جاتا ہے، چونکہ نہ عنقاء موجود ہے نہ اس کا اڑا لے جانا پایا گیا اس لئے یہ ایک مفروض صورت ہے تو تمثیل تخیلی ہوئی۔

وَ الثَّالِثُ اَنَّ ذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ فِعْلُ الشَّيْطَانِ اَوِالْكَافِرِلٰكِنْ لَمَّاكَانَ صُدُوْرُهٗ عَنْهُ بِاِقْدَارِهٖ
اور تیسری تاویل یہ ہے کہ ختم حقیقت میں شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن جب ختم کا صدور ان سے اللہ تعالیٰ کے قدرت دینے سے ہوا اس لئے اللہ تعالیٰ کی
تَعَالٰى اِيَّاهُ اُسْنِدَاِلَيْهِ اِسْنَادَالْفِعْلِ اِلَى الْمُسَبِّبِ
طرف نسبت ہوئی جیسے سبب کی طرف فعل کی نسبت ہوتی ہے،

تشریح: اس عبارت میں معتزلہ کی تیسری توجیہ ذکر ہوئی کہ ختم فعل تو شیطان یا کافر کا ہے لیکن چونکہ اس فعل کے ارتکاب کی قدرت ان کو اللہ تعالیٰ نے دی اس لئے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا جیسے کوئی شخص کسی فعل کے اسباب پیدا کردے تو فعل کی نسبت اس کی طرف کردی جاتی ہے حالانکہ وہ فعل براہ راست اس کا نہیں ہوتا (مثلاً سڑک تو حکومت نے بنائی مگر حکومت سے درخواست ایم این اے نے کی تو سڑک بنوانے کی نسبت اس کی طرف ہوگئی) تو جب ہیئت مذکورہ پیدا کرنا شیطان یا کافر کا فعل ہوا اللہ تعالیٰ کا نہ ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی،

اَلرَّابِعُ اَنَّ اَعْرَاقَهُمْ لَمَّارَسَخَتْ وَاسْتَحْكَمَتْ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ طَرِيْقٌ اِلٰى تَحْصِيْلِ
چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفار کی رگیں کفر میں اتنی راسخ اور مضبوط ہوگئی تھیں کہ ان کے ایمان حاصل کرنے کا ذریعہ ان
اِيْمَانِهِمْ سِوَى الْاِلْجَاءِ وَالْقَسْرِثُمَّ لَمْ يَقْسِرْهُمْ اِبْقَاءً عَلٰى غَرَضِ التَّكْلِيْفِ عُبِّرَعَنْ
کو مجبور کرنے کے سوا نہیں رہا تھا مگر پھر ان کو مکلف بنانے کی جو غرض تھی اس کی وجہ سے ان کو مجبور نہیں کیا
تَرْكِهٖ بِالْخَتْمِ فَاِنَّهٗ سَدٌّلِاِيْمَانِهِمْ وَفِيْهِ اِشْعَارٌعَلٰى تَرَامِىْ اَمْرِهِمْ فِى الْغَيِّ وَتَنَاهِىْ
تو اسی مجبور نہ کرنے کو ختم سے تعبیر کیا گیا کیونکہ یہ ان کے ایمان کیلئے رکاوٹ ہے ،اور اس میں ان کے گمراہی کے معاملہ کے دراز ہونے اور گمراہی

اِنۡھِمَاکِھِمۡ فِی الضَّلَالِ وَ الۡبَغۡیِ
اور سرکشی میں انتہاء کو پہنچنے کی خبر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں معتزلہ کی چوتھی توجیہ ذکر ہوئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ختم بمعنی ہیئت مذکورہ پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ ختم سے مراد کفار کو ایمان لانے پر مجبور نہ کرنا ہے اگر اللہ تعالی مجبور کرتا تو ایمان لاتے مگر مجبور کرنا مکلف بنانے کی غرض کے خلاف تھا کیونکہ مکلف بنانے سے اللہ تعالی کی غرض یہ ہے کہ اپنے اختیار سے کفر یا ایمان اختیار کریں اور پھر ان کو جزا سزا ہو، مگر یہ مجبور نہ کرنا جو اللہ تعالی کا فعل ہے ختم سے تعبیر کیا گیا اور اللہ تعالی کا یہ فعل قبیح نہیں ہے تو اللہ تعالی کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہ آئی،

وفیه اشعار: سے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ختم بمعنی مجبور نہ کرنا" کا حقیقی مفہوم مراد نہیں کہ اللہ تعالی یہ بیان کرنا چاہ رہے ہوں کہ ہم نے ان کو مجبور نہیں کیا بلکہ یہ ان کے کفر وضلال میں انتہاء کو پہنچنے سے کنایہ ہے یعنی وہ کفر وضلال میں اس حد تک پہنچ گئے تھے کہ آیات اور دلائل نے ان میں ذرا اثر نہ کیا اب ایمان لانے کی صورت صرف مجبور کرنا تھا تو غور کرو کہ کتنے اونچے درجہ کے گمراہ ہو چکے تھے؟

اَلۡخَامِسُ اَنۡ یَکُوۡنَ حِکَایَةً لِمَاکَانَتِ الۡکَفَرَةُ یَقُوۡلُوۡنَ مِثۡلُ قُلُوۡبُنَافِیۡ اَکِنَّةٍ مِمَّاتَدۡعُوۡنَا
پانچویں توجیہ یہ ہے کہ ختم اللہ کفار سے مذاق واستہزاء کے طور پر کفار کے اسی قول کی حکایت ہو جو وہ خود کہا کرتے تھے کہ مثلاً "ہمارے دل اس سے پردہ میں
اِلَیۡہِ وَفِیۡ اٰذَانِنَاوَقۡرٌ وَمِنۡ بَیۡنِنَاوَبَیۡنِکَ حِجَابٌ تَھَکُّماً وَاسۡتِھۡزَاءً کَقَوۡلِہٖ تَعَالٰی لَمۡ یَکُنِ
ہیں جس کی طرف تو ہمیں دعوت دیتا ہے اور ہمارے کانوں میں ڈاٹ ہیں اور ہمارے اور تیرے درمیان حجاب (پردہ) ہے" جیسے اللہ تعالی کا فرمان "لم
الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا الۡاٰیَةَ
یکن الذین کفروا الآیۃ بطور استہزاء ان کے اپنے قول کی حکایت ہے۔

تشریح: یعنی پانچویں توجیہ یہ ہے کہ کافر جو کہا کرتے تھے کہ تیری دعوت کے ہمارے دلوں میں اثر کرنے سے اور کانوں میں سننے سے اور حق اور معجزات دیکھنے سے رکاوٹیں اور پردے ہیں تو جتنی دعوت دے ہم پر اثر انداز نہیں ہوتی، اللہ تعالی نے بطور استہزاء اسی کو نقل کیا ہے کہ ہاں جی! ان کے اور دعوت حق کے درمیان کافی رکاوٹیں ہیں اس لئے بیچارے دعوت قبول نہیں کر سکتے ہیں، **ختم اللہ علی قلوبھم** سے ان کے قول **قلوبنافی اکنة مماتدعونا الیہ** کا، اور **وعلی سمعھم** سے ان کے قول **وفی آذاننا وقر** کا اور **وعلی ابصارھم غشاوۃ** سے ان کے قول **ومن بیننا وبینک حجاب** کا مفہوم ذکر کیا گیا ہے، جیسے اللہ تعالی کے قول "**لم یکن الذین کفروا من اھل الکتاب**" میں اہل کتاب کے مقولہ کو ہی بطور استہزاء حکایۃً نقل کر دیا گیا ہے، کہ کفار واہل کتاب دونوں کہا کرتے تھے کہ ہم اپنے (موجودہ غلط) دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جب تک ہماری طرف نبی مبعوث نہ ہو اور جب مبعوث ہو گا تب اپنے دین سے جدا ہوں گے، تو بطور مذاق اللہ تعالی نے فرمایا جی ہاں صاحب! یہ غلط دین کو اس وقت تک چھوڑنے والے نہ تھے اور پکے تھے جب تک نبی مبعوث نہ ہوتا مگر اب یہ حال ہے کہ نبی بھی مبعوث ہوا اور غلط دین پر پختہ رہنے کا جواز بھی نہ رہا مگر پھر بھی اسی پر برقرار رہے،

اَلسَّادِسُ اَنَّ ذَالِكَ فِي الْآخِرَةِ وَاِنَّمَا اُخبِرَ عَنهُ بِالْمَاضِيْ لِتَحَقُّقِهٖ وَتَيَقُّنِ وُقُوْعِهٖ وَيَشْهَدُ لَهُ

چھٹی توجیہ یہ ہے کہ کفار کا یہ حال آخرت میں ہوگا، اوراس کی ماضی کے صیغہ سے خبر دی گئی اس کے واقعی اور یقینی وقوع ہونے کی وجہ سے، جس کی تائید اللہ

قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ عُمْيًا وَّبُكْمًا وَّصُمًّا،

تعالیٰ کا یہ قول کرتا ہے ''اور ہم ان کو قیامت کے دن چہروں کے بل اندھے اور گونگے اور بہرے کر کے جمع کریں گے''

تشریح: یہاں معتزلہ کی چھٹی توجیہ بیان ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرمایا کہ ''اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور کانوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے'' مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دیں گے اور آنکھوں پر پردہ ڈال دیں گے تو وہ اندھے گونگے بہرے ہو کر قیامت میں کھڑے ہوں گے، اس توجیہ کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان ''و نحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً'' کرتا ہے جس میں فرمایا کہ قیامت کے دن ہم کفار کو اندھے بہرے گونگے کر کے کھڑا کریں گے۔

سوال ہوا کہ یہ درست ہے کہ ''نحشرهم الاية'' میں قیامت کے دن ان کا یہ حشر ہونا بیان ہوا ہے مگر ''ختم الله على قلوبهم'' میں ماضی کے صیغے ہیں جو مستقبل کیلئے استعمال نہیں ہوتے تو ان کو روز قیامت پر کیسے محمول کیا جا سکتا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے **جواب** دیا کہ ماضی کا واقعہ جیسے یقینی ہوتا ہے کیونکہ واقع ہو چکا ہوتا ہے تو کوئی اس کو مشکوک نہیں مانتا ایسے ہی مستقبل کا جو واقعہ یقینی ہو اس کو بھی ماضی کے واقعہ کی طرح یقینی ظاہر کرنے کیلئے ماضی کے صیغوں سے تعبیر کیا جاتا ہے قرآن مجید میں اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں،

اَلسَّابِعُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَتْمِ وَسْمُ قُلُوْبِهِمْ بِسِمَةٍ تَعْرِفُهَا الْمَلَائِكَةُ فَيُبْغِضُوْنَهُمْ وَ

ساتویں توجیہ یہ ہے کہ مہر لگانے سے مراد ان کے دلوں پر ایسی علامت لگانا ہے جس کے ذریعہ فرشتے ان کو پہچانیں اور ان سے بغض رکھیں

يَتَنَفَّرُوْنَ عَنْهُمْ

اور نفرت کریں۔

تشریح: یعنی اللہ نے مہر لگا دی اس سے مراد ان کے ایمان نہ لانے کی علامت لگانا ہے جس کو دیکھ کر فرشتے ان کو پہچانیں اور بغض و نفرت کریں، اس تاویل سے بھی اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آئے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا الْمِنْهَاجِ كَلَامُنَا وَ كَلَامُهُمْ فِيْمَا يُضَافُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ طَبْعٍ وَ اِضْلَالٍ

اور اسی طرز پر ہماری اور معتزلہ کی گفتگو ہے ان جگہوں میں جہاں ''طبع'' مہر لگانا اور ''اضلال'' یعنی گمراہ کرنا وغیرہ اللہ تعالیٰ کی

وَنَحْوِهِمَا

طرف منسوب ہے۔

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے کہ اہل سنت طبع و اضلال وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف خالق ہونے کی حیثیت سے منسوب ہونا درست مانتے ہیں اور معتزلہ توجیہات سے کام لیکر مؤول ٹھہراتے یا مجاز مانتے ہیں،

وَ عَلٰی سَمْعِهِمْ مَعْطُوْفٌ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَخَتَمَ عَلٰی سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَلِلْوِفَاقِ

اور "علی سمعهم" کا "علی قلوبهم" پر عطف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وختم علی سمعه وقلبه"

عَلَيْهِ وَلِاَنَّهُمَا لَمَّا اشْتَرَكَا فِيْ اِدْرَاكٍ مِنْ جَمِيْعِ الْجَوَانِبِ جُعِلَ مَا يَمْنَعُهُمَا مِنْ خَاصِّ

اور اس لئے بھی کہ سب قاریوں کا اس پر اتفاق ہے، اور چونکہ سب جانبوں سے ادراک کر لینے میں دل اور کان مشترک ہیں اس لئے ان کے فعل کا مانع (جو

فِعْلِهِمَا اَلْخَتْمُ الَّذِيْ يَمْنَعُ مِنْ جِهَاتٍ وَاِدْرَاكُ الْاَبْصَارِ لَمَّا اخْتَصَّ بِجِهَةِ الْمُقَابَلَةِ جُعِلَ

ٹھہرایا گیا جو ان کے خاص فعل سے مانع بنتا ہے یعنی ختم جو کئی جانبوں سے مانع بنتا ہے اور آنکھوں کا ادراک جب سامنے کی جانب کے ساتھ خاص ہے

الْمَانِعُ لَهَا عَنْ فِعْلِهَا الْغِشَاوَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِتِلْكَ الْجِهَةِ

تو اس کیلئے مانع وہ غشاوہ (پردہ) بنایا گیا جو اسی جانب سے خاص ہے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بیان فرمایا کہ "وعلی سمعهم" کا عطف "علی قلوبهم" پر ہے ایک تو اس لئے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو اکٹھے ذکر فرماتے ہوئے ان پر مہر لگانے کا ذکر فرمایا ہے "وختم علی سمعه وقلبه" اور آنکھ پر پردہ کا ذکر الگ کر دیا "وجعل علی بصره غشاوة" معلوم ہوا کہ مہر کا لگنا انہی دو پر ہوتا ہے، دوم سب قراء کا اتفاق بھی اس کی دلیل ہے کہ قراء حضرات "علی قلوبهم" پر وقف نہیں کرتے بلکہ "علی سمعهم" کو "علی قلوبهم" کے ساتھ ملا کر "سمعهم" پر وقف کرتے ہیں معلوم ہوا کہ "علی سمعهم" آگے کے ساتھ متعلق نہیں پیچھے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے حواس ظاہری مثلاً آنکھ کے ساتھ سمع وقلب دونوں خارجی چیزوں کے ادراک کیلئے ہیں مگر آنکھ سے سمع کی مناسبت زیادہ نہیں ہے دل سے پوری مناسبت ہے وہ اس طرح کہ دل اور کان ہر جانب کی خارجی چیز کے ادراک کا فائدہ دیتے ہیں اسی لئے ان کیلئے مانع وہ ذکر کیا گیا جو ہر جانب سے مانع بنے یعنی ختم (مہر لگانا) مگر آنکھ ہر جانب کی چیز کے ادراک کا فائدہ نہیں دیتی صرف سامنے کی چیز کے ادراک کا فائدہ دیتی ہے جس کیلئے سامنے کے ادراک سے رکاوٹ صرف سامنے کا پردہ ہی کافی ہے، تو قلب کے ساتھ سمع کی پوری مناسبت بھی اسی کی متقضی ہے کہ علی سمعهم کا علی قلوبهم پر عطف ہو نہ کہ علی ابصارهم کیلئے معطوف علیہ بنے۔

وَ كُرِّرَ الْجَارُ لِيَكُوْنَ اَدَلَّ عَلٰی شِدَّةِ الْخَتْمِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ وَاسْتِقْلَالِ كُلٍّ مِنْهُمَا بِالْحُكْمِ

اور حرف جار مکرر لایا گیا تا کہ دونوں جگہوں میں مہر سخت ہونے پر زیادہ دلالت کرے اور معلوم ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک مہر لگنے کے حکم کے ساتھ مستقل

وَ وُحِّدَ السَّمْعُ لِلْاَمْنِ عَنِ اللَّبْسِ وَاعْتِبَارِ الْاَصْلِ فَاِنَّهٗ مَصْدَرٌ فِيْ اَصْلِهٖ وَ الْمَصَادِرُ لَا

ہے (کسی کے تابع نہیں)، اور سمع واحد لایا گیا (جبکہ قلوب اور ابصار جمع ہیں) وجہ یہ ہے کہ کسی قسم کے التباس کا خطرہ نہ تھا، نیز سمع کی اصل کا لحاظ

تُجْمَعُ اَوْعَلٰی تَقْدِيْرِ مُضَافٍ مِثْلُ وَعَلٰی حَوَاسِّ سَمْعِهِمْ

کیا کہ یہ حقیقت میں مصدر ہے اور مصادر کی جمع نہیں لائی جاتی، یا مضاف محذوف مان کر مثلاً عبارت ہو وعلی حواس سمعهم

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں اول یہ کہ جب علی قلوبهم پر علی سمعهم عطف ہے تو حرف جار ایک

بارلانا کافی تھا یعنی علی قلوبھم وسمعھم ہوتا دوبارہ حرف جار لانے کا کیا فائدہ ہے؟ مصنف ؒ نے دو فائدے بتائے **اول:** یہ کہ اس سے شدت ختم پر دلالت زیادہ ہے وہ اس طرح کہ خَتَمَ متعدی بنفسہٖ بھی استعمال ہوتا ہے اور متعدی بحرف علیٰ بھی مگر دونوں کے معنی میں فرق ہے کہ متعدی بنفسہٖ کا معنی مطلق مہر لگانا اور متعدی بحرف علیٰ کا معنیٰ مضبوط اور سخت مہر لگانا تو علیٰ دونوں جگہ لانے سے دونوں پر سخت قسم کی مہر لگنا ثابت ہو رہا ہے،

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علی کے تکرار سے ہر ایک شدت ختم کے حکم لگنے میں مستقل ہو جائے گا یعنی چونکہ حرف جار معنی فعل کو اسم تک پہنچانے کیلئے وضع ہوا ہے تو جب معطوف میں بھی حرف جار ہوگا تو اس سے اشارہ ہوگا کہ معطوف میں بھی وہ فعل مقدر ہے جو معطوف علیہ میں تھا اور مقدر کالمذکور ہوتا ہے تو گویا معطوف میں بھی فعل مذکور ہے تو دونوں تقدیراً عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ٹھہریں گے عطف المفرد علی الجملہ کی صورت نہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ جیسے قلوب پر مستقل مہر ہے سمع پر بھی اس کے علاوہ مستقل مہر ہے، ایک مہر دو پر نہیں ہے،

دوسری بات وحد السمع سے بیان کی ہے **سوال** ہوا کہ قلوب اور ابصار جمع کی طرف مضاف اور خود بھی جمع ہیں تو سمع بھی جمع کی طرف مضاف ہے جس کے مناسب جمع تھا مفرد کیوں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اگر یہاں سمع بمعنی کان ہو تو مفرد لانے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ جہاں کسی قسم کے التباس واشتباہ کا خطرہ نہ ہو وہاں مفرد کلمہ لایا جاتا ہے اور ہر سامع سمجھ جاتا ہے کہ مراد جمع ہے یہاں بھی اشتباہ کا خطرہ نہ تھا کیونکہ ہر سامع کو معلوم ہے کہ ہر کافر کے کان الگ الگ ہیں اس لئے مفرد ومراد الجمع لایا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سمع کی اصل مصدر ہوتا ہے اگرچہ یہاں بمعنی عضو ہو کر اسم استعمال ہو رہا ہے تو اس اصل کا لحاظ کیا گیا اور اصل یعنی مصدر کی جمع نہیں لائی جاتی اس لئے سمع کو اصل کا اعتبار کر کے مفرد لائے جمع نہیں لائے، علاوہ ازیں تفنن عبارت بھی ہے، اختصار بھی ہے، اور سمع کے مدرکات صرف ایک نوع ہے یعنی اصوات اس لئے مفرد لایا گیا،

اور اگر سمع اپنی اصل پر برقرار رکھا جائے یعنی مصدر ہی ہو تو مضاف مقدر ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی "وعلی حواس سمعھم" یعنی ان کے سننے کے حواس پر بھی مہر لگا دی اور حواس سے مراد اعضاء ہیں تو وہ بھی جمع ہیں جیسے قلوب وابصار جمع ہیں، لیکن یہ قول ضعیف ہے صحیح وہی پہلی توجیہیں ہیں۔

وَ الْاَبْصَارُ جَمْعُ بَصَرٍ وَ هُوَ اِدْرَاكُ الْعَيْنِ وَ قَدْ يُطْلَقُ مَجَازاً عَلَى الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ وَعَلَى
اور ابصار بصر کی جمع ہے اور بصر آنکھ کا ادراک ہے (کسی چیز کو دیکھ لینا) اور کبھی بطور مجاز اس کا اطلاق قوۃ باصرۃ پر بھی ہوتا ہے اور عضو (آنکھ)
الْعُضْوِ كَذَا السَّمْعُ وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِهِمَا فِى الْاٰيَةِ الْعُضْوُ لِاَنَّهُ اَشَدُّ مُنَاسَبَةً لِلْخَتْمِ وَالتَّغْطِيَةِ
پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح سمع ہے، اور شاید کہ یہاں آیت میں دونوں سے عضو مراد ہیں کیونکہ عضو ختم وتغشیہ سے سخت مناسبت رکھتے ہیں،
وَ الْقَلْبُ مَاهُوَ مَحَلُّ الْعِلْمِ وَقَدْ يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الْعَقْلُ وَالْمَعْرِفَةُ كَمَاقَالَ تَعَالٰى اِنَّ فِى
اور قلب سے مراد وہ ہے جو علم کا محل ہے اور کبھی قلب بول کر عقل ومعرفت مراد لی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "بیشک اس میں نصیحت ہے

ذَالِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ

اس شخص کیلئے جس کا دل ہو" (یعنی عقل ومعرفت ہو)۔

تشریح: یعنی ابصار جمع بصر کی ہے اصل معنی آنکھ کا دیکھنا ہے لیکن بطور مجاز قوۃ باصرۃ (بینائی) جو آنکھ کے اندر ہے اس کو اور آنکھ کو بھی بصر کہتے ہیں ایسے ہی سمع کا اصل معنی کان کا ادراک یعنی سننا ہے لیکن بطور مجاز سمع قوۃ سامعہ اور عضو (کان) کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے، اسی طرح قلب دراصل محل علم کو کہتے ہیں لیکن کبھی بطور مجاز قلب کا اطلاق عقل ومعرفت پر ہوتا ہے جیسے "ان فی ذالك لذكرىٰ لمن كان له قلب" میں قلب سے مراد عقل ومعرفت ہے۔

فائدہ: اللہ تعالیٰ نے قلب کا ذکر پہلے اور سمع وبصر کا بعد میں کیا جبکہ مصنف رحمہ اللہ نے بصر وسمع کی تفسیر پہلے اور قلب کی بعد میں کی وجہ یہ ہے کہ مہر لگانے کے مقصود کو اللہ تعالیٰ نے مقدم کیا ہے کہ اگر سمع وبصر پر مہر ہو اور قلب پر نہ ہو تو مہر کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا اور سمع وبصر پر مہر نہ ہو اور قلب پر ہو تو مہر کا فائدہ اور مقصود حاصل ہے، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے استعمال کا لحاظ کیا ہے کہ استعمال کے لحاظ سے اول سمع وبصر استعمال ہوتے ہیں ان کے بعد بات دل تک پہنچتی ہے۔

وَ اِنَّمَا جَازَ اِمَالَتُهَا مَعَ الصَّادِ لِاَنَّ الرَّاءَ الْمَكْسُوْرَةَ تَغْلِبُ الْمُسْتَعْلِيَةَ لِمَا فِيْهَا مِنَ التَّكْرِيْرِ

اور ابصار میں صاد کے موجود ہوتے ہوئے امالہ جائز ہے وجہ یہ ہے کہ راء مکسورہ صاد مستعلیہ پر غالب ہو گیا ہے کیونکہ راء میں صفت تکریر ہے۔

تشریح: اس عبارت کو سمجھنے کیلئے سمجھیں کہ ① ابصارھم کے صاد میں ایک قرأت امالہ کی ہے امالہ کا مطلب یہ ہے کہ صاد کے فتحہ کا کسرہ کی طرف اور اس کے بعد کے الف کو یاء کی طرف مائل کر کے پڑھیں ② حروف مستعلیہ یعنی جن میں صفت استعلاء پائی جاتی ہے سات ہیں ص ض ط ظ خ غ ق یہ حروف امالہ سے رکاوٹ ہوتے ہیں، کیونکہ صفت استعلاء آواز کی بلندی اور امالہ آواز کی پستی چاہتا ہے تو دونوں ضد ہوئے۔

اب عبارت میں مذکور بحث کا خلاصہ سمجھیں کہ سوال ہوا کہ جب صاد حروف مستعلیہ میں سے ہے اور وہ امالہ سے مانع ہے تو ایک قرأت کے مطابق صاد کے فتحہ اور الف میں امالہ کیوں جائز ہے؟ جواب یہ ہے کہ صاد میں صفت استعلاء بیشک امالہ سے مانع ہے مگر امالہ کا جو مقتضی یہاں موجود ہے وہ مانع سے قوی ہے اور امالہ کا مقتضی یہ ہے کہ راء تلفظ کے وقت مکرر ادا ہوتی ہے تو وہ حرف مکرر کے بمنزلہ ہے اور اس کی حرکت کسرہ ہے تو جب راء حرف مکرر ہوا تو اس کی حرکت بھی مکرر ہوئی تو گویا دو راء اور دو کسرے ہو گئے اور راء اور کسرہ امالہ کے مقتضی ہیں اس کے مقابلہ میں صاد مکرر نہیں وہ ایک رہا تو امالہ کے مقتضی دو اور مانع ایک ہوا اور دو کا ایک پر غالب ہونا واضح ہے لہٰذا امالہ درست ہے۔

وَ غِشَاوَةٌ رَفْعٌ بِالْاِبْتِدَاءِ عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ وَبِالْجَارِ وَالْمَجْرُوْرِ عِنْدَ الْاَخْفَشِ وَيُؤَيِّدُهُ الْعَطْفُ

اور غشاوۃ امام سیبویہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرفوع ہے مبتداء ہونے کی وجہ سے اور اخفش کے نزدیک جار مجرور (کے عامل محذوف) کی وجہ سے جس کی تائید

عَلَى الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ ،وَقُرِئَ بِالنَّصْبِ عَلٰى تَقْدِيْرِ وَجَعَلَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً عَلٰى

جملہ فعلیہ پر معطوف ہونا کرتا ہے ،اور نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے تقدیر عبارت "وجعل علی ابصارھم غشاوۃ" مان کر،

حَذْفِ الْجَارِ وَاِيْصَالِ الْخَتْمِ بِنَفْسِهٖ اِلَيْهِ وَالْمَعْنٰى وَخَتَمَ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ بِغِشَاوَةٍ ،وَقُرِىءَ

یا حرف جار حذف مان کر فعل ختم کو متعدی بنفسہ کر کے غشاوۃ کا نصب ہو اس صورت میں معنی ہوگا" وختم علی ابصارھم بغشاوۃ "

بِالضَّمِّ وَبِالرَّفْعِ وَالْفَتْحِ وَالنَّصْبِ وَهُمَا لُغَتَانِ فِيْهَا وَغِشْوَةٌ بِالْكَسْرِ مَرْفُوْعَةً وَبِالْفَتْحِ

اور ضمہ اور رفع اور فتح اور نصب کے بھی پڑھا گیا اور یہ اس میں دو لغتیں ہیں ،اور غشوۃ کسرہ کے ساتھ مرفوع صورت میں اور فتحہ کے ساتھ

مَرْفُوْعَةً وَمَنْصُوْبَةً وَعِشَاوَةٌ بِالْعَيْنِ الْغَيْرِ الْمُعْجَمَةِ

مرفوع اور منصوب کر کے اور عشاوۃ عین بغیر نقطہ والی کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دو باتیں بیان فرمائیں اول غشاوۃ کی ترکیب، دوم مختلف قراءتیں، غشاوۃ کی ترکیب میں دو قول ہیں امام سیبویہ کے نزدیک بناء برابتداء مرفوع ہے یعنی غشاوۃ مبتداء مؤخر اور علی ابصارھم خبر مقدم ہے، اور امام اخفش کے نزدیک علی ابصارھم جار مجرور ملکر متعلق ہے عامل محذوف استقرت کا استقرت فعل غشاوۃ اس کا فاعل استقرت اپنے فاعل غشاوۃ اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ ہو کر معطوف ہوا اور یہ عطف الجملۃ الفعلیۃ علی الجملۃ الفعلیۃ ہوگا اس ترکیب کے مطابق اس کا رفع بنا بر فاعلیت ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ غِشَاوَۃ مشہور قرات کے علاوہ دوسری کئی قرائتیں بھی ہیں ① غِشَاوَۃً بکسر الغین آخر کا نصب، نصب کی وجہ یا تو مقام کے مناسب فعل مقدر ہے تقدیر عبارت ہے " جعل علی ابصارھم غشاوۃً " یا منصوب بنزع الخافض ہے یعنی پہلے اس پر حرف جار تھا بغشاوۃ تھا اب جار کے حذف سے ختم فعل کو براہ راست غشاوۃ کی طرف متعدی کیا گیا جس کو حذف والایصال کہتے ہیں ② غُشَاوَۃٌ غین کا ضمہ اور آخر کا رفع ③ غَشَاوَۃً غین کا فتحہ اور آخر کا نصب مصنف نے فرمایا یہ دونوں لغات اس کلمہ میں استعمال ہوتی ہیں ④ غِشْوَۃٌ شین کے بعد الف محذوف اور غین کا کسرہ اور آخر کا رفع، ⑤ غَشْوَۃٌ غین کا فتحہ اور آخر کا رفع ⑥ غَشْوَۃً غین کا فتحہ اور آخر کا نصب ⑦ عِشَاوَۃٌ غین کی جگہ عین، شارحین رحمہم اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس قرأت میں عین کا فتحہ و کسرہ اور آخر کا رفع اور نصب سب کا احتمال ہے۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ وَعِيْدٌ وَبَيَانٌ لِمَا يَسْتَحِقُّوْنَهٗ ،وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءً وَمَعْنًى تَقُوْلُ

" اوران کیلئے بڑا عذاب ہے" وعید ہے اور جس کے کفار مستحق ہیں اس کا بیان ہے ،اور عذاب وزن اور معنی دونوں میں نکال کی

عَذَبَ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكَلَ اِذَا اَمْسَكَ وَمِنْهُ اَلْمَاءُ الْعَذْبُ لِاَنَّهٗ يُقْمِعُ الْعَطْشَ وَيَرْدَعُهٗ

طرح ہے تو کہہ سکتا ہے عذب عن الشیء اور نکل عن الشیء بمعنی شیء سے رک گیا الماء العذب میٹھا پانی بھی اسی سے ہے کیونکہ وہ پیاس

وَلِذٰلِكَ سُمِّيَ نُقَاخًا وَفُرَاتًا ثُمَّ اتُّسِعَ فَاُطْلِقَ عَلٰى كُلِّ اَلَمٍ فَادِحٍ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ نَكَالًا اَيْ

کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے، اسی لئے تو اس کو نقاخ اور فرات بھی کہتے ہیں پھر عذاب میں وسعت کی گئی اور ہر بھاری غم پر بولا گیا اگر چہ وہ غم ایسی سزا نہ

عِقَابًا يَرْدَعُ الْجَانِيَ عَنِ الْمُعَاوَدَةِ فَهُوَ اَعَمُّ مِنْهُمَا وَقِيْلَ اِشْتِقَاقُهٗ مِنَ التَّعْذِيْبِ الَّذِيْ

ہو جو جرم کرنے والے کو دوبارہ جرم کرنے سے روکے تو عذاب نکال وعقاب سے اعم ہوا، اور ایک قول یہ ہے کہ عذاب تعذیب سے مشتق ہے تعذیب

هُوَ اِزَالَةُ الْعَذَبِ كَالتَّقْذِيَةِ وَالتَّمْرِيْضِ

کا معنی عذب یعنی عمدہ چیز کو دور کرنا جیسے تقذیۃ (آنکھ سے تنکا دور کر دینا) اور تمریض (ایسی عیادت کرنا جو بیماری دور کر دے) میں دور کرنے کا معنی ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ولھم عذاب عظیم کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا کہ پہلے کافروں کے کفر کا بیان تھا اب کفر پر جس سزا کے مستحق ہیں اس کا بیان ہے اور کفر کے ارتکاب پر ان کو وعید اور دھمکی ہے،

دوسری بات لفظ عذاب کی لغوی و اصطلاحی تشریح کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ عذاب یا مجرد سے ہے یا مزید فیہ سے ہے، اگر مجرد سے مانیں تو عذاب لفظاً و معنیً دونوں طرح نکال کی مثل ہے عذب عن الشیء و نکل عن الشیء بمعنی چیز سے روکنا، نکال و عذاب بمعنی ایسی سزا جو مجرم کو آئندہ جرم کرنے سے روکے اور غیر مجرم اس سزا سے عبرت پکڑتے ہوئے جرم کے ارتکاب سے باز رہے، اور یہ عذب سے ہے (میٹھا پانی وغیرہ) عذب کا معنی روکنا اور ختم کرنا میٹھے پانی کو الماء العذب اس لئے کہتے ہیں کہ وہ پیاس ختم کرتا ہے اسی مناسبت سے میٹھے پانی کو نقاخ اور فرات بھی کہتے ہیں (نقاخ کا معنی توڑنے والا میٹھا پانی پیاس کو توڑ دیتا ہے، فرات کا معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کرنے والا یہ بھی پیاس کے اثرات ختم کر دیتا ہے) تو عذاب کا اصل معنی تو ہے ایسی سزا جو مجرم کو آئندہ جرم کرنے سے روک دے اس معنی کے اعتبار سے عذاب و نکال میں نسبت تساوی ہے پھر اس میں وسعت کر کے مجازاً ہر بھاری مصیبت کیلئے استعمال کیا جانے لگا چاہے وہ نکال نہ ہو اس معنی مجازی کے اعتبار سے نکال و عذاب میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے یعنی ہر نکال عذاب ہے مگر ہر عذاب نکال ہونا ضروری نہیں ہے،

اور اگر عذاب مزید فیہ سے مشتق مانیں تو یہ تعذیب سے مشتق ہوگا جو از تفعیل ہے اور باب تفعیل میں خاصیت سلب ماخذ کی ہے تو عذاب بمعنی عذب یعنی عمدہ چیز کو دور کر دینا جیسے تقذیۃ اور تمریض میں دور کرنے کا معنی ہے پھر عذاب مطلق ایلام کے معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے۔

وَ الْعَظِيْمُ نَقِيْضُ الْحَقِيْرِ وَ الْكَبِيْرُ نَقِيْضُ الصَّغِيْرِ فَكَمَا اَنَّ الْحَقِيْرَ دُوْنَ الصَّغِيْرِ فَالْعَظِيْمُ

اور عظیم حقیر کی نقیض ہے اور کبیر صغیر کی نقیض ہے تو جیسے حقیر صغیر سے ادنیٰ ہوتا ہے عظیم کبیر سے اونچا ہوتا ہے

فَوْقَ الْكَبِيْرِ وَمَعْنَى التَّوْصِيْفِ بِهٖ اَنَّهٗ اِذَا قِيْسَ بِسَائِرِ مَا يُجَانِسُهٗ قَصُرَ عَنْهُ جَمِيْعُهٗ وَ حَقُرَ

اور عذاب کے عظیم کے ساتھ موصوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عذاب کو جب اس کے ہم جنس دوسرے عذابوں سے موازنہ کیا جائے تو اس کی

بِالْاِضَافَةِ اِلَيْهِ

بہ نسبت دوسرے سب عذاب حقیر اور کم معلوم ہوں گے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب کے بعد اس کی صفت عظیم کی وضاحت کی ہے کہ عظیم حقیر کی ضد ہے جیسے کبیر صغیر کی ضد ہے یہ چاروں کلمے اگرچہ کسی چیز کی شان اونچی اور نیچی ہونے کو بتانے کیلئے استعمال ہوتے ہیں لیکن عموماً عظیم اور حقیر رتبہ کی اونچائی نیچائی کیلئے اور کبیر و صغیر چیز کے جسم کی کمی زیادتی بیان کرنے کیلئے استعمال ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جسم میں چھوٹے ہونے سے شان کم نہیں ہوتی اس لئے حقیر یعنی مرتبہ میں گھٹیا صغیر سے کم درجہ ہے اور چونکہ بڑا جسم ہونا مرتبہ نہیں بڑھاتا

اور عظیم مرتبہ میں بڑھا ہوا ہوتا ہے اس لئے عظیم کبیر سے اونچا ہوا۔

فرماتے ہیں کہ عذاب کی صفت عظیم لائی گئی عذاب کی عظمت ان مصائب وآلام کے مقابلہ میں ہے جو دنیا اور برزخ میں انسان کو پیش آئیں مطلب یہ ہے کہ ان مصائب وآلام سے جب اُس عذاب کا موازنہ کیا جائے تو یہ عذاب یعنی مصائب وآلام اس کے مقابلہ میں گھٹیا نظر آئیں گے۔

وَ مَعْنَى التَّنْكِيْرِ فِي الْاٰيَةِ اَنَّ عَلٰى اَبْصَارِهِمْ لَيْسَ مِمَّا يَتَعَارَفُهُ النَّاسُ وَهُوَ التَّعَامِيْ عَنِ

اور آیت میں (غشاوۃ اور عذاب)نکرہ لانے کا مقصود یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر جو پردہ ہے وہ ایسا نہیں ہے جس کو لوگ جانتے ہوں اور وہ ہے آیات سے

الْاٰيَاتِ وَلَهُمْ مِنَ الْاٰلَامِ الْعِظَامِ نَوْعٌ عَظِيْمٌ لَا يَعْلَمُ كُنْهَهٗ اِلَّا اللّٰهُ

اندھے پن کا پردہ، اور یہ کہ ان کیلئے بڑے بڑے مصائب کی ایسی بڑی قسم ہے جس کی حقیقت بس اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں غشاوۃ اور عذاب کی تنوین تنکیر کی وجہ بیان فرمائی تنوین تنکیر جس چیز پر ہو وہ معروف نہیں ہوتی مجہول اور غیر معروف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ غشاوۃ کی تنوین تنکیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ ان مخصوص کفار کی آنکھوں پر جو پردہ ہے وہ لوگوں کے علم سے باہر ہے لوگوں کے ہاں مشہور پردہ نہیں ہے اور وہ ہے آیات الٰہی سے اندھا بننا، اس پردہ کا پردہ ہونا لوگ عام طور سے نہیں جانتے، اور عذاب کی تنوین تنکیر سے اس طرف اشارہ ہے کہ ان کافروں کیلئے جو بڑے بڑے عذاب اور اس کی صورتیں مہیا ہیں ان کی حقیقت لوگوں کو معلوم نہیں صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے، یہ تقریر اس صورت میں ہے جب تنوین تنویع کیلئے ہو لیکن ایک قول یہ ہے کہ تنوین تعظیم وتہویل کیلئے ہے کہ ان کی آنکھوں پر بہت بڑا پردہ ہے اور ان کیلئے بہت بڑے، اور ہولناک قسم کے عذاب ہیں۔

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ لَمَّا افْتَتَحَ سُبْحَانَهٗ بِشَرْحِ حَالِ الْكِتَابِ

"اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لائے" جب اللہ تعالیٰ نے کتاب عظیم کے حال کی

الْعَظِيْمِ وَسَاقَ لِبَيَانِهٖ ذِكْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ اَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ وَوَاطَأَتْ فِيْهِ قُلُوْبُهُمْ

وضاحت سے ابتداء کی اور اس کے بیان کیلئے ان مؤمنین کا ذکر کیا جنہوں نے اپنی عبادت خالص اللہ تعالیٰ کیلئے کی اور ان کے دلوں نے ان کی زبان کی

اَلْسِنَتَهُمْ وَثَنّٰى بِاَضْدَادِهِمُ الَّذِيْنَ مَحَّضُوا الْكُفْرَ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ لَمْ يَلْتَفِتُوْا لِفْتَةً رَأْسًا ثَلَّثَ

موافقت کی پھر ان کے بعد ان کے مخالفین کا ذکر کیا جنہوں نے صاف کفر کیا ظاہراً بھی اور باطناً بھی اور دین کی طرف بالکل توجہ نہ کی تو اب تیسرے نمبر پر

بِالْقِسْمِ الثَّالِثِ الْمُذَبْذَبِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ

ان کی تیسری قسم بیان کی ہے جو پہلی دو قسموں کے درمیان متردد ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو منہوں سے ایمان لائے لیکن ان کے دل مؤمن نہیں ہوئے

تَكْمِيْلًا لِلتَّقْسِيْمِ وَهُمْ اَخْبَثُ الْكَفَرَةِ وَاَبْغَضُهُمْ اِلَى اللّٰهِ لِاَنَّهُمْ مَوَّهُوا الْكُفْرَ وَخَلَطُوْا بِهٖ

تقسیم پوری کرنے کیلئے یہ سب سے گندے کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ ہیں کیونکہ انہوں نے کفر پر ایمان کا رنگ چڑھایا اور کفر کے ساتھ

خِدَاعاً وَ اِسْتِهْزَاءً وَ لِذَالِكَ طَوَّلَ فِيْ بَيَانِ خُبْثِهِمْ وَ جَهْلِهِمْ وَ اِسْتَهْزَأَ بِهِمْ وَ تَهَكَّمَ

دھوکہ دہی اور استہزاء کامل ملایا اسی لئے ان کی خباثت اور جہالت کے بیان کو طویل کیا اور ان کی حرکتوں سے مذاق کیا اور ان کی گمراہی

بِاَفْعَالِهِمْ وَسَجَّلَ عَلٰى غَيِّهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرَبَ لَهُمُ الْاَمْثَالَ وَ اَنْزَلَ فِيْهِمْ اَنَّ الْمُنَافِقِيْنَ

اور سرکشی پر قطعی حکم لگایا اور ان کی مثالیں بیان کیں اور ان کے بارے میں یہ نازل کیا کہ منافقین جہنم کے نچلے طبقہ میں ہوں گے اور ان

فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ قِصَّتُهُمْ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى قِصَّةِ الْمُصِرِّيْنَ

کے سارے قصہ کا عطف ہے کفر پر ضد کرنے والوں کے قصہ پر

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے "ومن الناس من يقول آمنابالله وباليوم الآخر" کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں اول قرآن مجید کی عظمت شان بیان ہوئی اس کے ضمن میں قرآن مجید کے ماننے والے مؤمنین اور ان کی صفات کا بیان ہوا اور چونکہ مؤمنین کے ضد بھی تھے یعنی کفر پر اڑے ہوئے لوگ تو مؤمنین کے بعد ان کا ذکر مناسب ہوا تو جب دو بڑے گروہوں کا ذکر ہوا تو ان دو کے علاوہ ایک تیسرا بھی بہت بڑا گروہ تھا منافقین کا ان کا ذکر بھی مناسب ہوا یہ گروہ پہلے دو گروہوں کے درمیان ہے کہ مؤمنین پکے مؤمنین ہیں اور" ان الذين كفروا" کا مصداق پکے کافر ہیں لیکن یہ تیسرا گروہ دونوں سے تعلق رکھنا چاہتا ہے کہ زبان سے مؤمن ہوئے دل سے اور حرکتوں کے اعتبار سے کافر ہیں تو اب ان کی حرکتیں بیان فرمائیں کہ ان کا ایمان زبانی ہے اور یہ مؤمنین سے مذاق کرتے رہتے ہیں ان کے افعال بھونڈے قسم کے ہیں سخت تر گمراہ اور سرکش ہیں چونکہ یہ گروہ کھلے کافروں سے بھی خبیث ترین تھا اس لئے ان کا بیان طویل فرمایا، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان منافقین کے سارے قصے کا کفار کے سارے قصے پر عطف ہے۔

وَ النَّاسُ اَصْلُهٗ اُنَاسٌ لِقَوْلِهِمْ اِنْسَانٌ وَاِنْسٌ وَاَنَاسِيٌّ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ حَذْفَهَافِيْ لُوْقَةٍ

اور ناس کی اصل اُناس ہے کیونکہ عرب انسان اور انس اور اناسی بولتے ہیں پھر ہمزہ ایسے حذف ہوا جیسے لوقة (اصل میں الوقة) سے ہمزہ حذف

وَعُوِّضَ عَنْهَاحَرْفُ التَّعْرِيْفِ وَلِذَالِكَ لَايَكَادُيُجْمَعُ بَيْنَهُمَا وَقَوْلُهٗ اِنَّ الْمَنَايَايَطَّلِعْنَ

ہوا اور اس کے عوض میں الف لام تعریف لایا گیا اسی لئے تو دونوں جمع نہیں ہوسکتے، اور شاعر نے جو کہا ان المنايا يطلعن

عَلَى الْاُنَاسِ الْاٰمِنِيْنَاشَاذٌّ،وَهُوَاِسْمُ جَمْعٍ كَرُخَالٍ اِذْلَمْ يَثْبُتْ فُعَالٌ فِيْ اَبْنِيَةِ الْجَمْعِ

على الاناس الآمنينا تو وہ شاذ ہے، اور اناس رُخال کی طرح اسم جمع ہے (جمع نہیں) کیونکہ فُعال کا وزن جمع کے اوزان

مَاخُوْذٌمِنْ اُنْسٍ لِاَنَّهُمْ مُسْتَاْنِسُوْنَ بِاَمْثَالِهِمْ اَوْاٰنَسَ لِاَنَّهُمْ ظَاهِرُوْنَ مُبْصَرُوْنَ وَلِذَالِكَ

میں ثابت نہیں ہے، یہ اُنس سے ماخوذ ہے کیونکہ انسان اپنے ہم شکلوں سے اُنس حاصل کرتے ہیں یا آنس سے ماخوذ ہے کیونکہ انسان ظاہر اور دکھائی

سُمُّوْا بَشَراً كَمَا سُمِّيَ الْجِنُّ جِنًّا لِاِجْتِنَانِهِمْ

دیتے ہیں اسی لئے ان کا نام بشر ہوا جیسے جنات کے چھپے ہوئے ہونے کی وجہ سے ان کا نام جن ہوا۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ الناس کی بحث ہے فرمایا کہ ناس کی اصل اُناس ہے جس کی دلیل ناس کے مفرد اور جمع ہیں کہ اس کا مفرد من غیر لفظہ انسان اور انس ہے اور جمع اناسی ہے اور کلمہ کے اصل حروف اس کے مفرد اور جمع میں ذکر ہوتے ہیں اور اس کے مفرد و جمع میں جو حروف ذکر ہوئے وہ الف نون سین ہیں اگر ناس کی اصل ناس ہو تو نون اور سین ذکر ہوئے اور درمیان کا الف ذکر نہ ہوا اور یہ مفرد اور جمع کے مادہ کے خلاف ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کی اصل اناس ہے، پھر اس کا الف اُلوقۃ سے لوقۃ پڑھنے کی طرح حذف ہو گیا اور اس کے عوض شروع میں ہمزہ وصلی لایا گیا اور چونکہ عوض و معوض جمع کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے جہاں اس پر الف لام تعریف داخل ہوگا وہاں اُناس کا شروع کا ہمزہ ذکر نہ ہوگا یعنی الاُناس درست نہ ہوگا الناس بولیں اور لکھیں گے ایسے ہی جہاں الف لام تعریف نہ ہوگا وہاں ہمزہ کا ذکر ضروری ہوگا اُناس کہیں گے۔

سوال: ہوا کہ شاعر نے اس شعر میں الف لام تعریف اور شروع کے ہمزہ دونوں کو جمع کیا ہے اور شعراء فصیح بولتے ہیں جبکہ آپ کہتے ہیں کہ دونوں جمع نہیں ہوں گے، شعر یہ ہے۔ ان المنایا یطلعن علی الأناس الآمنینا بیشک مطمئن اور غافل لوگوں پر بھی موتیں آپڑتی ہیں، اور ایک شاعر نے دونوں کو ختم کر دیا ہے اس شعر میں اذا الناس ناس والزمان زمان، جب لوگ لوگ تھے اور زمانہ زمانہ تھا، اس میں دوسرے کلمہ ناس سے الف لام اور ہمزہ دونوں حذف ہیں؟

جواب: یہ شعر شاذ ہیں کلام فصیح میں ایسی مثالیں نہیں ملتیں،

آگے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اُناس جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے جیسے رُخال اسم جمع ہے جمع اس لئے نہیں ہے کہ فُعال کا وزن اوزان جمع میں ثابت نہیں ہے۔

آخر میں ذکر فرمایا کہ اناس یا تو انس (ضرب، سمع) سے ماخوذ ہے بمعنی مانوس ہونا تو انسانوں کو اناس اس لئے کہتے ہیں کہ وحشی جانوروں کی طرح نہیں بلکہ دوسرے ہم جنسوں یعنی انسانوں سے مانوس رہتے ہیں، یا آنس (ایناسا افعال) سے ماخوذ ہے بمعنی دیکھنا تو انسانوں کو اناس اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ظاہر الجسم اور دکھائی دینے والے ہیں بشر بھی اسی لئے کہتے ہیں یعنی ظاہر البشرۃ ظاہر کھال والے، جیسے جن بمعنی پوشیدہ و مخفی ہونا ہے اور جنات کو اس لئے جن کہتے ہیں کہ وہ مخفی مخلوق ہے۔

وَ اللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ وَمَنْ مَوْصُوْفَةٌ إِذْ لَا عَهْدَ فَكَأَنَّهُ قَالَ وَمِنَ النَّاسِ نَاسٌ يَقُوْلُوْنَ أَوْ لِلْعَهْدِ وَ

اور الناس پر داخل الف لام جنس کا ہے اور مَن موصوفہ ہے کیونکہ (خارج میں) کوئی متعین مراد نہیں، گویا کہ فرمایا " ومن الناس ناس یقولون "

الْمَعْهُوْدُ هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَمَنْ مَوْصُوْلَةٌ مُرَادٌ بِهَا ابْنُ أُبَيٍّ وَأَصْحَابُهُ وَنُظَرَاءُهُ فَإِنَّهُمْ مِنْ

اور لوگوں میں سے کچھ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں، یا الف لام عہد خارجی کا ہے اور خارج میں متعین وہی ہیں جو " الذین کفروا " میں مذکور ہیں اور من

حَيْثُ أَنَّهُمْ صَمَّمُوْا عَلَى النِّفَاقِ دَخَلُوْا فِيْ عِدَادِ الْكُفَّارِ الْمَخْتُوْمِ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَ

موصولہ ہے مراد ان سے عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھی اور اس کے ہم شکل لوگ ہیں کیونکہ وہ اس حیثیت سے کہ منافقت پر پکے ہوئے ان کفار کی گنتی میں

اِخْتِصَاصُهُمْ بِزِيَادَاتٍ زَادُوْهَا عَلَى الْكُفْرِ لَا يَأْبٰى دُخُوْلَهُمْ تَحْتَ هٰذَا الْجِنْسِ فَإِنَّ

داخل ہیں جن کے دلوں پر مہر لگائی گئی، اور ان کا کچھ زائد باتوں کے ساتھ مخصوص ہونا جو کفر کے علاوہ اختیار کیں وہ اس جنس کے تحت داخل ہونے کے

الْاَجْنَاسَ اِنَّمَاتَتَنَوَّعُ بِزِيَادَاتٍ تَخْتَلِفُ فِيْهَااَبْعَاضُهَافَعَلٰى هٰذَاتَكُوْنُ الْاٰيَةُ تَقْسِيْمًا

خلاف نہیں بنتا کیونکہ اجناس ایسی زیادتیوں کے ذریعہ جن میں بعض افراد مختلف ہوں مختلف انواع میں تقسیم ہوا کرتی ہیں اس تشریح کے مطابق یہ آیت

لِلْقِسْمِ الثَّانِيْ

لوگوں کی دوسری قسم یعنی کفار کی تقسیم ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف، ﷫ نے فرمایا کہ لفظ الناس کے شروع کے الف لام تعریف میں دو احتمال ہیں یا جنس کا ہے یا عہد خارجی کا ہے اگر جنس کا ہو تو مَنْ یقول میں، مَنْ نکرہ موصوفہ ہوگا اس کا مابعد صفت ہوگا اس صورت میں مَنْ بھی ناس کے معنی میں ہو کر عام غیر متعین ہوگا تقدیر عبارت ہوگی " ومن الناس ناس یقولون " اور اگر الف لام عہد خارجی کا ہو تو مصداق خارج میں متعین لوگ ہیں یعنی وہی کافر جن کا ذکر اس سے پہلے " ان الذین کفروا " میں ہوا، اس صورت میں مَن معرفہ موصولہ ہوگا تقدیر عبارت " و منهم الذین یقولون " ہوگی، مراد یہ ہوگا کہ وہ کافر جو کفر پر اتنے پکے ہو گئے کہ ان کے اندر حق قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رہی ان کی دو قسمیں ہیں اول ظاہراً و باطناً کافر دوم ظاہراً مؤمن اور باطناً کافر یعنی منافقین، اس دوسری قسم سے مراد عبداللہ بن ابی اور ان کے ہم خیال اور ہم مثل لوگ ہیں، ہم مثل سے مراد ہر زمانہ میں اپنے کو مؤمن مسلمان کہہ کر اسلام اور اس کی تعلیمات اور مسلمانوں سے باطناً دشمنی رکھنے والے ملحدین اور زنادقہ ہیں، منافقین کو کفار مصرین علی الکفر میں داخل کیا گیا ہے باوجودیکہ منافقین میں کفر کے علاوہ کچھ مزید گندگیاں بھی ہیں وجہ یہ ہے کہ یہ منافقین بھی مصرین علی الکفر تھے فرق صرف اتنا تھا کہ کفار ظاہراً و باطناً دونوں طرح مصرین علی الکفر تھے اور یہ لوگ ظاہراً تو نہیں باطناً تو مصرین علی الکفر تھے اس لئے ان میں داخل ہیں گویا الذین کفروا جنس ہے جس کی یہ دو نوع ہیں ایک جنس کی مختلف انواع میں زیادہ خصوصیات سے وہ انواع جنس سے خارج نہیں ہو جاتیں۔

وَ اِخْتِصَاصُ الْاِيْمَانِ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِبِالذِّكْرِتَخْصِيْصٌ لِمَاهُوَالْمَقْصُوْدُالْاَعْظَمُ مِنَ

اور ایمان کو اللہ اور آخرت کے دن کے ساتھ مخصوص کرنا ایمان کا جو مقصود اعظم ہے اس کی تخصیص کیلئے ہے،

الْاِيْمَانِ وَ اِدِّعَاءٌ بِاَنَّهُمْ اِحْتَازُوالْاِيْمَانَ مِنْ جَانِبَيْهِ وَاَحَاطُوْا بِقُطْرَيْهِ ،وَاِيْذَانٌ بِاَنَّهُمْ

اور یہ دعوی کرنے کیلئے ہے کہ انہوں نے ایمان کو دونوں جانبوں سے سنبھالا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کا احاطہ کیا ہے، اور (اللہ تعالی کی طرف سے) یہ

مُنَافِقُوْنَ فِيْمَايَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُخْلِصُوْنَ فِيْهِ فَكَيْفَ بِمَايَقْصُدُوْنَ بِهِ النِّفَاقَ لِاَنَّ الْقَوْمَ

اطلاع ہے کہ منافقین جس میں اپنے کو مخلص خیال کرتے ہیں اس میں بھی منافقت کرتے ہیں تو جس میں منافقت کرنا ان کا مقصود ہے اس میں ان

كَانُوْا يَهُوْدًا وَ كَانُوْا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِاِيْمَانًاكَلَااِيْمَانَ لِاِعْتِقَادِهِمُ التَّشْبِيْهَ

کا کیسا حال ہوگا؟ کیونکہ یہ منافقین یہود تھے اور وہ اللہ تعالی اور آخرت پر ایسا ایمان رکھتے تھے جو ایمان نہ ہونے کے برابر تھا کیونکہ ان کا عقیدہ تھا اللہ تعالی کی

وَ اِتِّخَاذَ الْوَلَدِ وَ اَنَّ الْجَنَّةَ لَايَدْخُلُهَاغَيْرُهُمْ وَاَنَّ النَّارَلَنْ تَمَسَّهُمْ اِلَّااَيَّامًامَعْدُوْدَةً وَ

مشابہت اور اولاد ہونے کا اور یہ کہ جنت میں ان کے سوا کوئی داخل نہ ہوگا اور یہ کہ جہنم ان کو صرف چند دنوں کیلئے چھوئے گی وغیرہ، اور مؤمنین کے

غَيْرِهَا وَيُرُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا مِثْلَ اِيْمَانِهِمْ وَبَيَانٌ لِتَضَاعُفِ خُبْثِهِمْ وَاِفْرَاطِهِمْ فِيْ

سامنے یہ ظاہر کرتے کہ وہ مؤمنین کے ایمان کی طرح ایمان والے ہیں، اور ان کی کئی گنا خباثت اور کفر میں بہت آگے پہنچے ہوئے ہونے کا بیان ہے کیونکہ

كُفْرِهِمْ لِاَنَّ مَاقَالُوْهُ لَوْ صَدَرَ عَنْهُمْ لَاعَلٰى وَجْهِ الْخِدَاعِ وَالنِّفَاقِ وَعَقِيْدَتُهُمْ عَقِيْدَتُهُمْ لَمْ

جس کے وہ قائل ہوئے اگر وہ بھی ان سے دھوکہ دہی اور نفاق کے طریقہ سے صادر نہ ہوا ہوتا اور ان کا عقیدہ وہی ہوتا جو انہوں نے بیان کیا تو بھی وہ ایمان

يَكُنْ اِيْمَانًا كَيْفَ وَقَدْ قَالُوْهُ تَمْوِيْهًا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ ،

نہیں کہلاتا تو جب مسلمانوں کیلئے کفر پر ایمان کا رنگ چڑھایا اور ان سے مذاق کیلئے ایمان کی باتیں کیں تو کیسے ایمان ہوسکتا ہے؟

تشریح: اس عبارت میں اس سوال کا جواب ہے کہ ایمانیات میں بہت سی باتیں داخل ہیں مگر منافقین نے صرف ایمان باللہ و بالیوم الآخر کی تخصیص کیوں کی دوسرے ایمانیات پر ایمان ہونے کو کیوں بیان نہیں کیا؟

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو وجہیں ذکر کیں اول یہ کہ ایمان کا جو مقصود اعظم ہے منافقین نے صرف اسی پر اکتفاء کو کافی سمجھا یہ دو مقصود اعظم اس لئے ہیں کہ ایمان باللہ ہونے سے اللہ تعالی کی ذات اور جمیع صفات اور بھیجے ہوئے رسولوں اور کتابوں پر بھی ایمان حاصل ہوگا اور ایمان بالآخرۃ سے اعمال صالحہ کرنا اور اعمال سیئہ سے بچنا اس کا لازمی نتیجہ ہے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین نے دو چیزیں ذکر کر کے پورے مؤمن ہونے کے دعوی کا اظہار کیا ہے کیونکہ ایمان کا ایک مبدأ ہے اور ایک معاد ہے مبدأ ایمان باللہ اور معاد ایمان بالآخرۃ تو جب مبدأ و معاد پر ایمان کا دعوی کیا تو درمیان کی سب ایمانیات کا دعوی خود بخود ہوگیا یہ دو وجہیں اس پر مبنی ہیں کہ منافقین کا مقصود اس تخصیص سے یہ ہے، لیکن اگر ان دو چیزوں پر ان کے دعوی ایمان کی تخصیص خود اللہ تعالی نے فرمائی ہو تو تیسری چیز ایمان بالرسول کو ذکر نہ فرمایا باوجودیکہ وہ لوگ نشهد انك لرسول الله بھی کہتے اور سب ایمانیات کا دعوی کرتے تھے تو پھر دو چیزوں کی تخصیص کی وجہ اول یہ ہے کہ اللہ تعالی اطلاع دینا چاہتے ہیں کہ چونکہ یہ منافقین اصلاً یہود ہیں تو یہ مذہب یہودیت پر بھی باطناً پکے اور اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں (جبکہ ظاہراً مؤمن بنتے ہیں) اور اس مذہب میں ایمان باللہ و بالیوم الآخر تو ہے مگر یہ اس ایمان میں مخلص نہیں ہیں جس میں اپنے زعم میں مخلص ہیں تو اس میں کیسے [illegible] ہیں جس میں منافقت اور دھوکہ دہی ان کی غرض ہے، اب مذہب یہودیت کے مطابق ایمان باللہ و بالیوم الآخر میں کیوں مخلص نہیں ہیں؟ وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں پر ان کا ایمان بمنزلہ عدم ایمان کے تھا کیونکہ اللہ تعالی پر ایمان کا یہ حال تھا کہ اس کو مشابہ بالاجسام سمجھتے تھے جس کا ثبوت اجعل لنا الها کما لهم آلهة سے ہے اور اللہ تعالی کیلئے اولاد مانتے تھے قالت اليهود عزير ن ابن الله، اور آخرت کے متعلق ایمان کا یہ حال تھا کہ کہتے تھے کہ جنت میں صرف ہم جائیں گے، اور یہ کہ ہم جو چاہیں کرتے رہیں انبیاء کی اولاد ہیں انبیاء علیہم السلام کی شفاعت سے ہم عذاب الہی سے بچ جائیں گے، اگر دوزخ میں گئے تو صرف اتنے دن جائیں گے جتنے دن ہمارے بڑوں نے بچھڑے کی عبادت کی تھی آخرت کے متعلق یہ سب محض خیالی پلاؤ پکار کھے تھے، تو یہ ایمان عدم ایمان ہی ہے،

چوتھی وجہ اس تخصیص کی منافقین کی انتہائی خباثت اور کفر میں حد سے تجاوز کو بیان کرنا ہے کہ دیکھو یہ کیسے اپنے کو مؤمن ظاہر کرتے ہیں کہ ایمان بالرسول نہیں ہے اور ایمان باللہ و بالیوم الآخر کا دعوی ہے حالانکہ اگر اس میں مخلص بھی ہوں تو بھی ایمان بالرسول کے

بغیر اتنا ایمان بھی ایمان نہیں ہے، جبکہ اس میں بھی مخلص نہیں ہیں کفر پر ایمان کا لیبل لگا رکھا ہے،

وَ فِیْ تَکْرِیْرِ الْبَاءِ اِدِّعَاءُ الْاِیْمَانِ بِکُلِّ وَاحِدٍ عَلَی الْاِصَالَۃِ وَالْاِسْتِحْکَامِ

اور باء کے مکرر لانے میں ہر ایک بات پر بالاصالہ ایمان رکھنے اور اس پر مستحکم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے،

تشریح: سوال ہوا کہ آمنا باللہ پر و بالیوم الآخر کا عطف ہے تو باللہ والیوم الآخر کہنے سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا اور باء جارہ دوبارہ لانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ معطوف میں حرف جار دوبارہ تب لاتے ہیں جب اسم ضمیر مجرور پر عطف ہو اسم ظاہر مجرور پر عطف میں دوبارہ لانے کی ضرورت نہیں ہوتی تو باء جارہ دوبارہ کس لئے لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ چونکہ حروف جارہ کی وضع فعل کے معنی کو کھینچ کر اسم تک پہنچانے کیلئے ہے اس لئے جب بالیوم الآخر میں دوبارہ حرف جار باء لائی گئی تو گویا آمنا فعل بھی دوبارہ ذکر ہوا تو دوبارہ لانے کا فائدہ یہ ہوا کہ منافقین دعویٰ کرتے ہیں کہ ان دو باتوں میں سے ہر ایک پر ہمارا ایمان بالاصالہ ہے ایک پر ایمان دوسری پر ایمان کے تابع نہیں ہے، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے ہمارا ایمان باللہ مستحکم اور پکا ہے ایمان بالآخرۃ بھی مستحکم ہے کیونکہ ہمارا دونوں پر ایمان ایک جیسا ہے یہ استحکام تکرار جار و تکرار فعل سے حاصل ہوا کہ تکرار سے تقریر و تقویت حاصل ہوتی ہے اور مستحکم میں ہی تقویت ہوتی ہے۔

وَ الْقَوْلُ هُوَ التَّلَفُّظُ بِمَا یُفِیْدُ وَ یُقَالُ بِمَعْنَی الْمَقُوْلِ وَ لِلْمَعْنَی الْمُتَصَوَّرِ فِی النَّفْسِ

اور قول مفید بات کے تلفظ کو کہتے ہیں، اور مجازاً کہی ہوئی بات اور دل میں سوچے ہوئے مضمون کو جس کی الفاظ سے تعبیر کی جاتی ہے

الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِاللَّفْظِ وَلِلرَّأْیِ وَالْمَذْهَبِ مَجَازاً وَالْمُرَادُ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ مِنْ وَقْتِ الْحَشْرِ

اور رائے اور مذہب کو بھی قول کہا جاتا ہے، اور یوم آخرۃ سے مراد حشر کے وقت سے نہ ختم ہونے تک کا وقت ہے یا حشر کے وقت

اِلٰی مَا لَا یَنْتَهِیْ اَوْ اِلٰی اَنْ یَّدْخُلَ اَهْلُ الْجَنَّۃِ الْجَنَّۃَ وَ اَهْلُ النَّارِ النَّارَ لِاَنَّهٗ اٰخِرُ

جنتیوں کے جنت میں اور دوزخیوں کے دوزخ میں داخل ہونے تک کا وقت ہے کیونکہ "

الْاَوْقَاتِ الْمَحْدُوْدَۃِ

محدود اوقات کا آخری وقت ہے۔

تشریح: عبارت کی مراد واضح ہے کہ یوم آخر کی مراد میں دو قول ہیں اور لانه سے وجہ تسمیہ بیان فرمائی کہ اس دن کو یوم آخر کیوں کہتے ہیں کہ وہ محدود اوقات کا آخری دن ہوگا اس کے بعد لامحدود اوقات شروع ہو جائیں گی۔

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ اِنْکَارُ مَا ادَّعَوْهُ وَ نَفْیُ مَا انْتَحَلُوْا اِثْبَاتَهٗ وَ کَانَ اَصْلُهٗ وَ مَا اٰمَنُوْا لِیُطَابِقَ

" اور وہ مؤمنین نہیں ہیں، منافقین نے جو دعویٰ کیا اس کا انکار ہے اور جس کے اثبات کا مدعی ہوئے اس کی نفی ہے، اس کی اصل تو ما آمنوا تھی

قَوْلَهُمْ فِی التَّصْرِیْحِ بِشَانِ الْفِعْلِ دُوْنَ الْفَاعِلِ لٰکِنَّهٗ عُکِسَ تَاْکِیْداً وَّمُبَالَغَۃً فِی التَّکْذِیْبِ

تاکہ ان کے قول کے مطابق ہوتا شان فعل کی تصریح میں نہ کہ شان فاعل کے اظہار میں لیکن اس کے برعکس کیا گیا تاکید کیلئے اور جھوٹا ہونے کے بیان میں

لِاَنَّ اِخْرَاجَ ذَوَاتِهِمْ مِنْ عِدَادِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَبْلَغُ مِنْ نَفْيِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ فِيْ مَاضِيْ الزَّمَانِ

مبالغہ کیلئے کیونکہ ان کی ذاتوں کو مؤمنین کی شمار سے نکالنا زمانہ ماضی میں ان سے ایمان کی نفی کرنے سے ابلغ ہے اسی لئے تو نفی کو باء جار کے ذریعہ

وَلِذَالِكَ اُكِّدَ النَّفْيُ بِالْبَاءِ وَاُطْلِقَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهُمْ لَيْسُوْا مِنَ الْاِيْمَانِ فِيْ شَيْءٍ

مؤکد کیا گیا، اور ایمان مطلق بولا گیا ہے اس معنی میں کہ ان کا ایمان سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نفی ایمان بھی اسی مقید ایمان سے

وَيَحْتَمِلُ اَنْ يُّقَيَّدَ بِمَا قَيَّدُوْا بِهٖ لِاَنَّهٗ جَوَابُهٗ

ہو جس کو قید کے ساتھ انہوں نے مقید کیا تھا کیونکہ یہ ان کے قول کا جواب ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے "وماهم بمؤمنين" کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا کہ منافقین نے جو "آمنابالله وباليوم الآخر" دعوی کیا تھا اس میں اس کا رد اور نفی ہے، لیکن اس پر سوال ہوا کہ دعوی اور رد دعوی میں پوری مطابقت نہیں کیونکہ انہوں نے دعوی "آمنا بالله وباليوم الاخر" بیان کرتے ہوئے ماضی کے صیغے استعمال کئے ہیں، اور آمنا کہا جبکہ رد دعوی میں "وماهم بمؤمنين" ماضی کا صیغہ نہیں اسم فاعل کا صیغہ استعمال ہوا اور هم دال علی الفاعل پہلے ہے بمؤمنين بعد میں ہے تو مطابقت نہیں؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ رد دعوی میں تبدیلی میں دو مقصد ہیں اول "وما آمنوا" کے بجائے "وما هم بمؤمنين" کہنے سے نفی دعوی مؤکد بتاکید ہوگیا اس طرح کہ مسند الیہ هُمْ کی تقدیم حصر و تخصیص کیلئے نہیں ہے بلکہ تقویۃ حکم کیلئے ہے مؤمنین کے اندر ضمیر ما نہیں جو منافقین کی طرف راجع ہے تو اس هُم سے ایمان کی نفی ہے پھر هُمْ مذکور چونکہ مؤمنین کا مسند الیہ ہے اس سے دوبارہ ایمان کی نفی ہے تو اس تکرار نفی سے تقوی حکم حاصل ہوا جو تاکید کا فائدہ دیتا ہے، اور "ما آمنوا" ماضی کا صیغہ ہونے کی وجہ سے تردید دعوی کا جملہ جملہ فعلیہ بنتا ہے اور جملہ فعلیہ میں حدوث ہے جبکہ "ماهم بمؤمنين" جملہ اسمیہ ہے جو دوام واستمرار کا فائدہ دیتا ہے تو ایمان کی نفی دوامی ہوئی کہ نہ یہ مؤمن ہیں نہ ہوئے تھے نہ مؤمن ہوں گے، دوم فائدہ یہ ہے کہ "ماهم بمؤمنين" میں نفی ایمان بطریق مبالغہ ہے وہ اس طرح کہ مؤمنین میں شمار ہونا ایمان حقیقی کا لازم ہے اور ایمان حقیقی ملزوم ہے تو مؤمنین میں شمار ہونے کی نفی لازم کی نفی ہے اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہے تو ایمان حقیقی کی نفی بھی ہوئی اور چونکہ ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے اور کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے "ماهم بمؤمنين، ماآمنوا" سے ابلغ ہوا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس مبالغہ اور تاکید کے فائدہ کیلئے مؤمنین پر باء جارہ داخل کی گئی جو تاکید میں اضافہ کا فائدہ پہنچاتی ہے۔

وَالْاٰيَةُ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَنِ ادَّعَى الْاِيْمَانَ وَخَالَفَ قَلْبُهٗ لِسَانَهٗ بِالْاِعْتِقَادِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا لَا اَنَّ مَنْ

اور آیت دلالت کرتی ہے کہ جو ایمان کا دعوی کرے لیکن اس کا دل اس کی زبان کی مخالفت کرے وہ مؤمن نہیں ہوگا، لیکن اس پر دلالت نہیں کرتی

تَفَوَّهَ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَارِغَ الْقَلْبِ عَمَّا يُوَافِقُهٗ اَوْ يُنَافِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا وَالْخِلَافُ مَعَ الْكَرَّامِيَّةِ

کہ جو شخص شہادتین بولے اور اس کا دل اس کی موافقت ومخالفت سے خالی ہو تو وہ مؤمن نہیں، اور کرامیہ کے ساتھ اہل حق کا اختلاف اس

فِي الثَّانِيْ فَلَا تَنْتَهِضُ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ

دوسری صورت میں ہے تو ان پر حجت قائم نہیں ہو سکتی

تشریح: بعض نے کہا کہ یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف حجت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص زبان سے کلمہ شہادت کا اقرار کرلے، اور اس کے دل میں شہادتین کی تکذیب ہو وہ مؤمن ہے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کرامیہ کا یہ مذہب نہیں ہے مذکور شخص کو تو کرامیہ بھی کافر کہتے ہیں ان کا مذہب تو یہ ہے کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرلے اور اس کا دل شہادتین کی تصدیق اور تکذیب دونوں سے خالی ہو وہ مؤمن ہے جبکہ اہل سنت اس کو مؤمن نہیں مانتے لہٰذا اس اختلافی صورت میں یہ آیت کرامیہ کے خلاف نہیں کیونکہ وہ تو اقرار کے ساتھ تصدیق وتکذیب دونوں سے دل کے خالی ہونے کی صورت میں مؤمن کہہ رہے ہیں جبکہ منافقین کا دل دونوں سے خالی نہ تھا بلکہ ان کے دل میں تکذیب تھی لہٰذا آیت کرامیہ کے خلاف حجت نہ ہوئی،

يُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا، اَلْخِدَاعُ اَنْ تُوَهِّمَ غَيْرَكَ خِلَافَ مَاتُخْفِيْهِ مِنَ
منافقین اللہ تعالی اور ایمان والوں سے دھوکہ کا معاملہ کرتے ہیں، خداع یہ ہے کہ تو غیر کے سامنے خلاف طبیعت جو چھپا رہا ہے اس کے خلاف کا وہم دے
الْمَكْرُوْهِ لِتُزِلَّهٗ عَمَّا هُوَ بِصَدَدِهٖ مِنْ قَوْلِهِمْ خَدَعَ الضَّبُّ اِذَاتَوَارٰى فِيْ جُحْرِهٖ
دے تاکہ تو اس غیر کو پھسلائے اس کے اس مقصود سے جس کے وہ درپے ہے، یہ عربوں کے قول خدع الضب سے ہے جب گوہ اپنی سوراخ میں چھپ
وَضَبٌّ خَادِعٌ وَّخَدِعٌ اِذَا اَوْهَمَ الْحَارِشَ اِقْبَالَهٗ عَلَيْهِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابٍ اٰخَرَ وَ
جائے، اور ضب خادع وضب خدع کہتے ہیں جب گوہ شکاری کے سامنے ظاہر کرے کہ اس کی طرف آرہی ہے مگر پھر دوسرے دروازہ سے نکل جائے
اَصْلُهُ الْاِخْفَاءُ وَمِنْهُ الْمُخْدَعُ لِلْخِزَانَةِ وَالْاَخْدَعَانِ لِعِرْقَيْنِ خَفِيَّيْنِ فِي الْعُنُقِ وَ
خداع کا اصل معنی چھپانا ہے، اسی سے مخدع (بمعنی ذخیرہ رکھنے کی جگہ) اور اخدعان (بمعنی گردن میں چھپی ہوئی دو رگیں) ہے، اور مخادعت
الْمُخَادِعَةُ تَكُوْنُ بَيْنَ اثْنَيْنِ
دو آدمیوں کے درمیان ہوتی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے یخادعون کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فرمایا کہ خداع از مفاعلہ ہے اصل معنی چھپانا ہے اسی لئے خزانہ کا مخدع کہتے ہیں کہ وہ چھپا رہتا ہے اور گردن کی دو چھپی ہوئی رگوں کو اخدعان اسی وجہ سے کہتے ہیں عرفا خدع یہ ہے کہ جو چیزیں مخالف آدمی کیلئے ناگوار ہوں ان کو دل میں رکھ کر ان کے خلاف ظاہر کیا جائے تاکہ مخالف کا جو پروگرام ہو اس سے اس کو پھسلایا جائے اسی سے مقولہ خدع الضب ہے گوہ نے دھوکہ کا معاملہ کیا یہ اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے بل میں چھپ جائے، ایسے ہی مقولہ ضب خادع وخدع (دھوکہ دینے والی گوہ) ہے یہ اس وقت کہتے ہیں جب گوہ شکاری کی طرف آنے کو ظاہر کرے مگر پھر دوسرے راستہ سے نکل جائے، اور فرمایا کہ مخادعت از مفاعلہ ہے جس میں جانبین سے فعل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی مخادعت دو آدمیوں کے درمیان ہوتی ہے گویا ہر ایک خادع بھی ہوتا ہے اور مخدوع بھی ہوتا ہے،

وَ خِدَاعُهُمْ مَعَ اللّٰهِ لَيْسَ عَلٰى ظَاهِرِهٖ لِاَنَّهٗ تَعَالٰى لَا يَخْفٰى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ وَلِاَنَّهُمْ لَمْ
اور منافقین کا اللہ تعالی سے خداع کا معاملہ کرنا ظاہری مفہوم پر محمول نہیں کیونکہ اللہ تعالی پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ منافقین نے بھی

يَقْصُدُوْا خَدِيْعَتَهُ بَلِ الْمُرَادُ اِمَّا مُخَادَعَةُ رَسُوْلِهِ عَلٰى حَذْفِ الْمُضَافِ اَوْ عَلٰى اِنَّ مُعَامَلَةَ

اللہ تعالیٰ سے خداع کا ارادہ نہیں کیا، بلکہ یا مضاف محذوف مانیں کہ رسول کریم ﷺ سے خداع کا معاملہ کرنا مراد ہے، یا اس پر محمول ہے کہ رسول کریم ﷺ

الرَّسُوْلِ ﷺ مُعَامَلَةُ اللّٰهِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ خَلِيْفَتُهُ كَمَا قَالَ وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ

سے ایسا معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ سے کرنا ہے اس اعتبار سے کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور جو رسول کی اطاعت کرے اس

اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ

نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، اور بیشک جو آپ ﷺ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ سے بیعت کرتے ہیں

تشریح: **سوال** ہوا کہ جب مخادعت ایک چالبازی ہے دوسرے کو ظاہر کچھ کرنا اور اندر سے اس کے خلاف کرنا تو ان کا اللہ تعالیٰ سے ایسا معاملہ کرنا کیسے ہوسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مخدوع ہو ہی نہیں سکتا کہ اس پر کوئی چیز مخفی نہیں ہوسکتی نیز منافقین بھی یہود تھے اللہ تعالیٰ کو عالم الغیب مانتے تھے تو وہ بھی اپنی حرکتوں سے مخادعت کا ارادہ نہیں رکھتے تھے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے ہیں اول یہ کہ یہاں مضاف محذوف ہے" یخادعون اللہ ای یخادعون رسولَ اللّٰہ " اللہ تعالیٰ سے خداع نہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ سے خداع کا معاملہ کرتے تھے، دوم یہ کہ مضاف محذوف نہیں ہے مگر چونکہ خداع کا معاملہ رسول اللہ ﷺ سے کرتے تھے اور رسول کریم ﷺ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں اور خلیفہ کے ساتھ کوئی معاملہ اصل کے ساتھ معاملہ ہے تو رسول کریم ﷺ کے ساتھ مخادعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ مخادعت قرار دیا ہے جیسے رسول کریم ﷺ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت فرمایا اور رسول کریم ﷺ سے بیعت کو اپنے سے بیعت قرار دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف مخادعت کی نسبت مجاز ہے۔

وَاِمَّا اَنَّ صُوْرَةَ صَنِيْعِهِمْ مَعَ اللّٰهِ مِنْ اِظْهَارِ الْاِيْمَانِ وَاسْتِبْطَانِ الْكُفْرِ وَصَنِيْعِ اللّٰهِ مَعَهُمْ

اور یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کا جو معاملہ تھا یعنی ایمان ظاہر کرنا اور کفر چھپانا اور اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ معاملہ یعنی ان کو ڈھیل دینے کیلئے

بِاِجْرَاءِ اَحْكَامِ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِمْ وَهُمْ عِنْدَهُ اَخْبَثُ الْكُفَّارِ وَاَهْلُ الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ

ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ وہ گندے ترین کفار ہیں اور جہنم کے نچلے طبقے کے مستحق ہیں اور رسول کریم ﷺ کو

النَّارِ اِسْتِدْرَاجًا لَهُمْ وَامْتِثَالُ الرَّسُوْلِ ﷺ وَالْمُؤْمِنِيْنَ اَمْرَ اللّٰهِ فِىْ اِخْفَاءِ حَالِهِمْ وَاِجْرَاءِ

اور مؤمنین کو منافقین کے حال چھپانے کا حکم کرنا اور اسلام کا حکم لگانا ان کے فعل جیسا ان کو بدلہ دیتے ہوئے (دونوں طرف کا معاملہ) ایسے ہے

حُكْمِ الْاِسْلَامِ مُجَازَاةً لَهُمْ بِمِثْلِ صَنِيْعِهِمْ صُوْرَةُ صَنِيْعِ الْمُتَخَادِعَيْنِ

جیسے ایک دوسرے کو دھوکہ دینے والے دو آدمیوں کا معاملہ ہوتا ہے۔

تشریح: یعنی اگر یخادعون میں باب مفاعلہ کی خاصیت مخادعت جانبین سے ہونا مراد ہو تو منافقین کا جو معاملہ تھا یعنی ایمان ظاہر کرنا کفر چھپانا، اور اللہ تعالیٰ کا ان کے ساتھ جو معاملہ تھا یعنی رسول کریم ﷺ اور مؤمنین کو ان پر مسلمان کا حکم لگانے کا حکم کرنا اور ان کی منافقت چھپائے رکھنا ہر دو طرف کے معاملہ کو متخادعین کے معاملہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ استعارہ تمثیلیہ ہے مشبہ بہ جو کہ مخادعین ہیں ان کیلئے استعمال ہونے والے لفظ یخادعون مشبہ یعنی اللہ اور منافقین کیلئے استعمال ہوئے۔

وَ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادُ بِیُخَادِعُوْنَ یَخْدَعُوْنَ لِاَنَّہٗ بَیَانٌ لِیَقُوْلَ

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یخادعون مفاعلہ سے مراد یخدعون ہو کیونکہ یہ "یقول" کا بیان ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دوسری توجیہ فرمائی ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ مفاعلہ مزید فیہ بمعنی مجرد ہو یخادعون بمعنی یخدعون ہو تو استعارہ تمثیلیہ وغیرہ کی ضرورت نہ ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ منافقین کی طرف سے خداع (دھوکہ دہی) کا معاملہ کیا جارہا ہے۔

اَوْ اِسْتِیْنَافٌ بِذِکْرِ مَاھُوَ الْغَرَضُ مِنْہُ اِلَّا اَنَّہٗ اُخْرِجَ فِیْ زِنَۃِ فَاعَلْتُ لِلْمُبَالَغَۃِ فَاِنَّ الزِّنَۃَ لَمَّا

یا استیناف ہے مذکورہ مقولہ کی غرض کا بیان ہے مگر پھر باب مفاعلہ سے مبالغہ کیلئے لایا گیا کیونکہ مفاعلہ کا صیغہ جب مغالبہ کیلئے ہوتا ہے تو فعل میں جب

کَانَتْ لِلْمُغَالَبَۃِ وَالْفِعْلُ مَتٰی غُوْلِبَ فِیْہِ کَانَ اَبْلَغَ مِنْہُ اِذَا جَاءَ بِلَا مُقَابَلَۃِ مُعَارِضٍ وَ مُبَارٍ

(باب مفاعلہ جیسے صیغے کے ذریعہ) دو میں ایک کو دوسرے پر غلبہ دینے کی صورت ہو تو وہ اس صورت کے مقابلہ میں زیادہ مبالغہ والا معنی ہوتا ہے اس

اِسْتَصْحَبَتْ ذٰلِكَ ، وَیَعْضُدُہٗ قِرَاءَۃُ مَنْ قَرَاَ یَخْدَعُوْنَ

صورت سے جو مقابلہ اور معارضہ کے بغیر آئے ، اسی کی تائید یَخْدَعُوْنَ پڑھنے والے قاریوں کی قرأت کرتی ہے

تشریح: جب یخادعون یخدعون کے معنی میں ہو تو اس میں دوسری توجیہ یہ ہے کہ یخادعون اللہ الایۃ جملہ مستانفہ ہے اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے تو یہ بھی اس سوال کا جواب ہوگا کہ منافقین جو "آمنا باللہ الایۃ" کہتے ہیں ان کی غرض کیا ہوتی ہے؟ جواب دیا گیا یخادعون اللہ کہ اللہ اور مؤمنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ کرنا چاہتے ہیں۔

سوال ہوا کہ جب دھوکہ دہی کا معاملہ صرف منافقین کی طرف سے ہے اور یخادعون بمعنی یخدعون ہے تو مفاعلہ کے صیغہ کے لانے کی کیا ضرورت تھی یخدعون مجرد کا صیغہ بھی مقصد پورا کرتا تھا؟

مصنف رحمہ اللہ نے "الا انہ" سے **جواب** دیا کہ باب مفاعلہ کے صیغہ کو لانے کی غرض مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ منافقین دھوکہ دہی میں خوب مبالغہ کرتے ہیں اور بڑا زور صرف کرتے ہیں چونکہ باب مفاعلہ میں مقابلہ من جانبین اور مغالبہ کا معنی ہوتا ہے اور جب فعل کے معنی میں مقابلہ من جانبین ہو وہ ابلغ ہوتا ہے اس صورت سے جب مقابلہ من جانبین نہ ہو اور من جانب واحد ہو تو جب فعل میں مبالغہ پیدا کرنا مقصود ہو تو اگرچہ من جانبین مقابلہ کے معنی کی ضرورت نہیں ہوتی پھر بھی مبالغہ کیلئے باب مفاعلہ کا صیغہ لاتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ فرماتے کہ یخدعون قرأت بھی اسی مفہوم کی تائید کرتی ہے۔

وَ کَانَ غَرَضُھُمْ فِیْ ذٰلِكَ اَنْ یَّدْفَعُوْا عَنْ اَنْفُسِھِمْ مَا یَطْرُقُ بِہٖ مَنْ سِوَاھُمْ مِنَ الْکَفَرَۃِ وَاَنْ

اس خداع میں منافقین کی غرض یہ تھی کہ اپنے سے ان مضرتوں کو دور کریں جو ان کے علاوہ کھلے کافروں کو پیش آتی تھیں (قتل کیا جانا، قیدی بنا غلامی وغیرہ)

یُفْعَلَ بِھِمْ مَا یُفْعَلُ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنَ الْاِکْرَامِ وَالْاِعْطَاءِ وَاَنْ یَّخْتَلِطُوْا بِالْمُسْلِمِیْنَ فَیَطَّلِعُوْا

اور یہ کہ ان کے ساتھ وہ سلوک ہو جو مؤمنین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اکرام اور عطایا ملنا (اموال غنیمت اور بیت المال کے وظائف)، اور یہ کہ مسلمانوں کے

عَلٰی اَسْرَارِھِمْ وَیُذِیْعُوْھَا اِلٰی مُنَابِذِیْھِمْ اِلٰی غَیْرِ ذَالِکَ مِنَ الْاَغْرَاضِ وَالْمَقَاصِدِ
ساتھ ملے جلے رہ کر ان کے راز معلوم کریں اور مؤمنین کے کھلے دشمنوں کافروں تک پہنچائیں ان کے علاوہ دوسرے اغراض ومقاصد بھی تھے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا کہ اس مخادعت اور دھوکہ دہی سے منافقین کی کیا اغراض تھیں؟ تین اغراض ذکر ہوئیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

وَ مَا یُخَادِعُوْنَ اِلَّا اَنْفُسَھُمْ :قِرَاءَۃُ نَافِعٍ وَابْنِ کَثِیْرٍ وَابْنِ عَمْرٍو،وَالْمَعْنٰی اَنَّ دَائِرَۃَ
" و ما یُخَادِعُون الا انفسھم " نافع اور ابن کثیر اور ابن عمرو کی قرأت ہے ،اور معنی یہ ہے کہ دھوکہ دہی کا بدانجام اُنہی کی
الْخِدَاعِ رَاجِعَۃٌ اِلَیْھِمْ وَضَرَرَھَا یَحِیْقُ بِھِمْ اَوْاَنَّھُمْ فِیْ ذَالِکَ خَدَعُوْا اَنْفُسَھُمْ لِمَا غَرُّوْھَا
طرف لوٹنے والا ہے اور اس کا ضرر انہی کو گھیرے گا، یا یہ کہ اس معاملہ میں انہوں نے اپنے نفسوں کو دھوکہ دیا کہ ان کو دھوکہ دہی پر جری بنایا
بِذَالِکَ وَخَدَعَتْھُمْ اَنْفُسُھُمْ حَیْثُ حَدَّثَتْھُمْ بِالْاَمَانِیِّ الْفَارِغَۃِ وَ حَمَلَتْھُمْ عَلٰی مُخَادَعَۃِ مَنْ
اور ان کے نفسوں نے ان کو دھوکہ دیا کہ فضول امیدیں بیان کیں اور ان کو اس ذات سے مخادعت پر آمادہ کیا جس سے کوئی مخفی
لَا یَخْفٰی عَلَیْہِ خَافِیَۃٌ وَقَرَءَ الْبَاقُوْنَ وَمَا یَخْدَعُوْنَ لِاَنَّ الْمُخَادَعَۃَ لَا یُتَصَوَّرُ اِلَّا بَیْنَ اثْنَیْنِ
چیز مخفی نہیں ہوتی ،اور باقی قراء نے ومایخدعون پڑھا ہے کیونکہ مخادعت تو دو کے درمیان ہی متصور ہوسکتی ہے ،
وَقُرِیءَ یُخَدِّعُوْنَ مِنْ خَدَّعَ وَ یَخِدِّعُوْنَ بِمَعْنٰی یَخْتَدِعُوْنَ وَیُخْدَعُوْنَ وَیُخَادَعُوْنَ عَلٰی
اور یخدِّعون بھی پڑھا گیا ہے جو خدَّع سے ہے ،اور یَخِدِّعون بمعنی یختدعون ہے ،اور یُخدَعون اور یُخادَعون مجہول
الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ وَنَصْبُ اَنْفُسِھِمْ بِنَزْعِ الْخَافِضِ
اور انفسھم منصوب بحذف جار بھی پڑھا گیا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے " ومایخدعون " کے اندر مختلف قرأت بیان فرمائی ہیں ① و ما یُخَادِعُوْنَ خاء کے بعد الف اور باب مفاعلہ سے مضارع معلوم کا صیغہ، یہ قرات امام نافع اور ابن کثیر اور ابوعمرو کی ہے۔

سوال ہوا کہ یخادعون اللہ والذین آمنوا سے معلوم ہوا کہ منافقین اللہ اور مؤمنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ کرتے ہیں جبکہ "وما یخادعون الا انفسھم " میں منافقین کے اپنے ساتھ دھوکہ دینے کا حصر ہے تو مطلب ہوا کہ اللہ اور مؤمنین سے دھوکہ دہی کا معاملہ نہیں کرتے تو یہ آیت کے حصہ اول کے خلاف ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ ① بظاہر مجازاً خداع کا حصر ان کی ذات کے ساتھ ہے مگر حقیقت میں ضرر خداع کا حصر مقصود ہے یعنی اپنے ساتھ ہی خداع کرتے ہیں مطلب یہ کہ ان کے خداع کا ضرر انہی پر لوٹے گا نہ مؤمنین کو ضرر ہوگا نہ اللہ تعالیٰ تک ضرر پہنچے گا تو حصر ضرر خداع علی المنافقین ہے نہ کہ حصر خداع علی المنافقین ہے

② دوسرا جواب یہ ہے کہ حصہ اول میں خداع اور ہے اور حصہ دوم میں خداع اور ہے پہلا خداع مع اللہ والمؤمنین تھا دوسرا خداع

مع الانفس ہے یعنی اپنے نفوس کو فریب دیتے ہیں اور اس کو غرور میں مبتلا کرتے ہیں

سوال ہوا کہ مخادعت تو دو شخصوں کے مابین ہوتی ہے ایک خادع اور دوسرا مخدوع ہوتا ہے جبکہ منافقین اور ان کے نفوس ایک شئ ہیں تو وہ خادع بھی ہوئے اور مخدوع بھی تو کیسے؟

جواب دیا کہ مخادعت من الاثنین اعتباریہ ہونا کافی ہے تو خادع وہ ہوئے اور مخدوع ان کے نفوس ہوئے اس طرح کہ اظہار ایمان کر کے اپنے نفوس کو فریب دیا کہ ہم مؤمنین میں داخل ہوگئے ہیں حالانکہ خود جانتے ہیں کہ ہم مؤمن نہیں ہیں، پھر نفوس نے ان سے مخادعت کی کہ جھوٹی آرزوؤں اور فاسد خیالات میں لگایا لن یدخل الجنة الامن کان هوداً، اور لن تمسنا النار اور نفوس نے سمجھایا کہ تمہاری مخادعت مع المؤمنین کو اللہ علیم وخبیر نہیں جانتے۔

② دوسری قرات " و ما يَخْدَعُوْنَ مضارع معروف از فتح مجرد مذکورہ تین قراء کے سوا باقیوں کی قرات ہے، اس قرات کی وجہ ظاہر ہے کہ جب باب مفاعلہ نہ ہوگا تو مخادعت من جانبین کی خاصیت اور اس کا مفہوم پیدا کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

③ يُخَدِّعُوْنَ از تفعیل ہے اور باب تفعیل میں مبالغہ اور تکثیر کا معنی ہوتا ہے تو اس قرات کے مطابق بھی مبالغہ کا معنی ہوگا۔

④ يُخْدَعُوْنَ از فتح مضارع مجہول

⑤ يُخَادَعُوْنَ از مفاعلہ مضارع مجہول اور ان دونوں قراتوں میں انفُسَهُمْ منصوب بنزع الخافض یعنی اصل میں يُخْدَعُوْنَ عَنْ اَنْفُسِهِمْ ہے باقی قراتوں میں نصب بناء بر مفعولیت ہے۔

وَ النَّفْسُ ذَاتُ الشَّيْءِ وَحَقِيْقَتُهٗ ثُمَّ قِيْلَ لِلرُّوْحِ لِاَنَّ نَفْسَ الْحَيِّ بِهٖ وَلِلْقَلْبِ لِاَنَّهٗ مَحَلُّ

اور نفس شئ کی ذات اور حقیقت کو کہتے ہیں، پھر روح کو بھی کہا گیا کیونکہ جاندار کی ذات روح کے ذریعہ موجود ہے، اور دل کو بھی کیونکہ دل

الرُّوْحِ اَوْ مُتَعَلَّقُهٗ وَلِلدَّمِ لِاَنَّ قِوَامَهَا بِهٖ وَالْمَاءِ لِفَرْطِ حَاجَتِهَا اِلَيْهِ وَلِلرَّاْيِ فِيْ قَوْلِهِمْ فُلَانٌ

روحانی زندگی کا محل یا متعلق ہے، اور خون کو بھی نفس کہتے ہیں کیونکہ جان کی قوت خون کی وجہ سے ہے، اور پانی کو بھی نفس کہتے ہیں کیونکہ اس کی انتہائی حاجت رہتی

يُؤَامِرُ نَفْسَهٗ لِاَنَّهٗ يَنْبَعِثُ عَنْهَا اَوْ يُشْبِهُ ذَاتًا يَاْمُرُهٗ وَيُشِيْرُ اِلَيْهِ وَالْمُرَادُ بِالْاَنْفُسِ هٰهُنَا ذَوَاتُهُمْ

ہے، اور عربوں کے قول " فلان يؤامر نفسهٗ " میں نفس رائے کو بھی کہتے ہیں کیونکہ رائے نفس سے اٹھتی ہے یا اس لئے کہ رائے ذات کے مشابہ ہے کہ ذات کی

وَ يَحْتَمِلُ حَمْلُهَا عَلٰى اَرْوَاحِهِمْ وَاٰرَاءِهِمْ

طرح حکم کرتی اور مشورہ دیتی ہے، یہاں منافقین کے انفس سے مراد ان کی ذوات ہیں اور ان کی روحوں اور آراء پر محمول ہونے کا احتمال بھی ہوسکتا ہے،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ نفس کے اطلاق حقیقی اور مجازی کی بحث کر کے " انفسهم "میں مذکور انفس کی مراد بیان کی ہے نفس کا پہلا معنی حقیقی ہے باقی مجازی معانی ہیں مجازی معانی میں نفس کا اطلاق حیات کے اسباب پر ہوا تو نفس مسبب اور یہ اسباب ہیں مسبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہوتا ہے اس لئے یہ معانی مجاز ہیں، باقی بحث واضح ہے،

وَ مَا يَشْعُرُوْنَ لَا يُحِسُّوْنَ بِذٰلِكَ لِتَمَادِيْ غَفْلَتِهِمْ ،جَعَلَ لُحُوْقَ وَبَالِ الْخِدَاعِ وَ رُجُوْعِ

" اور وہ شعور نہیں رکھتے " یعنی خداع کے وبال کے اپنی طرف لوٹنے کو منافقین محسوس ہی نہیں کرتے اپنی غفلت میں بڑھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے

ضَرَرِهٖ اِلَیْهِمْ فِی الظُّهُوْرِ کَالْمَحْسُوْسِ الَّذِیْ لَایَخْفٰی اِلَّا عَلٰی مَاءُ وْفِ الْحَوَاسِ،

خداع کے وبال کے ان پر پڑنے اور اس کے ضرر کے ان کی طرف لوٹنے کو ظاہر ہونے میں اس محسوس کے بمنزلہ ٹھہرایا جو بس صرف اسی پر مخفی ہو جس کے

وَ الشُّعُوْرُ الْاِحْسَاسُ وَ مَشَاعِرُ الْاِنْسَانِ حَوَاسُّهٗ وَاَصْلُهُ الشِّعْرُ وَمِنْهُ الشِّعَارُ،

حواس مر چکے ہوں، شعور احساس کو کہتے ہیں انسان کے شعور کے ذرائع اس کے حواس ہیں شعور کی اصل شعر ہے اسی سے شعار ہے

تشریح: یعنی لا یشعرون بمعنی لایحسون ہے، احساس حواس ظاہرہ سے ادراک کو کہتے ہیں یعنی ان کو احساس تک نہیں جن حواس سے انسان احساس کرتا ہے ان کے وہ حواس ماؤف ہو گئے ہیں جانوروں سے بھی گئے گذرے ہیں کہ جانوروں کے حواس کام کرتے ہیں جبکہ ان کے حواس مر چکے، شعور کی اصل شعر ہے شعر بمعنی اللمس چھونا، اسی سے شعار ہے بمعنی وہ کپڑا جو جسم سے متصل ہو۔

فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً، اَلْمَرَضُ حَقِیْقَةٌ فِیْمَا یَعْرِضُ الْبَدَنَ فَیُخْرِجُهٗ عَنِ

"ان کے دلوں میں مرض ہے پس اللہ تعالی ان کی مرض میں اضافہ کرتا ہے، مرض حقیقت ہے جسم کو عارض ہونے والے اس حال میں جو جسم کو عارض ہو کر

الْاِعْتِدَالِ الْخَاصِّ بِهٖ وَیُوْجِبُ الْخَلَلَ فِیْ اَفْعَالِهٖ وَمَجَازٌ فِی الْاَعْرَاضِ النَّفْسَانِیَّةِ الَّتِیْ

اس کے اعتدال خاص سے اس کو نکال دے اور بدن کے افعال میں خلل کا سبب بنے اور ان اعراض نفسانی میں جو نفس کے کمال میں خلل ڈالیں جیسے

تُخِلُّ بِکَمَالِهَا کَالْجَهْلِ وَسُوْءِ الْعَقِیْدَةِ وَالْحَسَدِ وَالضَّغِیْنَةِ وَحُبِّ الْمَعَاصِیْ لِاَنَّهَا مَانِعَةٌ

جہالت اور بدعقیدگی اور حسد و کینہ اور گناہوں کا شوق کیونکہ یہ اعراض نفسانی فضائل کے

عَنْ نَیْلِ الْفَضَائِلِ اَوْ مُؤَدِّیَةٌ اِلٰی زَوَالِ الْحَیٰوةِ الْحَقِیْقِیَّةِ الْاَبَدِیَّةِ

حصول سے رکاوٹ ہیں یا ہمیشہ والی حقیقی زندگی ختم ہونے کا ذریعہ ہیں

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ مرض کا معنی بیان فرمایا مرض کے دو معنی ہیں ایک حقیقی دوسرا مجازی، حقیقی معنی جسم کو عارض ہونے والا ہر وہ حال جس سے بدن اعتدال سے نکل جائے اور افعال بدن میں خلل انداز ہو، اور مجازی معنی وہ نفسانی صفات جو عارض ہو کر نفس کے کمالات میں مخل ہوں جیسے جہالت، باطل عقیدہ، حسد و کینہ وغیرہ، (حسد نام ہے اس کا کہ محسود شخص پر کی ہوئی نعمت کے دور ہونے کی آرزو کرنا، اور کینہ نام ہے اس کا کہ مخالف سے انتقام لینے کا پروگرام ہو،) ان اعراض کو مرض اس لئے کہتے ہیں کہ جیسے امراض ظاہری جسم کے اعتدال سے نکلنے کا ذریعہ ہیں یہ اعراض بھی جب تک بندہ کفر تک نہ پہنچا ہو بندہ کے حصول فضائل سے رکاوٹ ہوتے ہیں، اور اگر بندہ کفر تک پہنچ جائے تو جنت والی ہمیشہ کی حیات اخروی سے محرومی کا باعث ہیں،

وَ الْاٰیَةُ الْکَرِیْمَةُ تَحْتَمِلُهُمَا فَاِنَّ قُلُوْبَهُمْ کَانَتْ مُتَاَلِّمَةً تَحَرُّقاً عَلٰی مَافَاتَ عَنْهُمْ مِنَ

اور آیت کریمہ مرض کے دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ ان کے دل رنجیدہ ہو چکے تھے سرداری کے ہاتھ سے نکل جانے

الرِّیَاسَةِ وَحَسَداً عَلٰی مَایَرَوْنَ مِنْ ثَبَاتِ اَمْرِ الرَّسُوْلِ ﷺ وَاسْتِعْلَاءِ شَانِهٖ یَوْماً فَیَوْماً

پر جلن کی وجہ سے، اس پر حسد کی وجہ سے جو دیکھتے اور رسول کریم ﷺ کا معاملہ مضبوط ہوتے ہوئے اور آپ کی شان دن بدن بلند ہوتے ہوئے

وَزَادَاللّٰهُ غَمَّهُمْ بِمَازَادَفِيْ اِعْلَاءِ اَمْرِهٖ وَاِشَارَةِ ذِكْرِهٖ وَ نُفُوْسُهُمْ كَانَتْ مُؤُوْفَةً

اوراللہ تعالی نے ان کاغم بڑھایا آپ ﷺ کے دین کو بلند کرنے اورآپ ﷺ کے مرتبہ کواونچا کرنے میں اضافہ کرکے اوران کے نفوس آفت زدہ ہوگئے

وَسُوْءِ الْاِعْتِقَادِو مُعَادَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْوِهَافَزَادَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰى ذَالِكَ بِالطَّبْعِ

تھے کفراور بداعتقادی اورنبی کریم ﷺ سے دشمنی وغیرہ کی وجہ سے تواللہ تعالی نے اس میں اضافہ کردیا

بِالْكُفْرِ اَوْ بِازْدِيَادِ التَّكَالِيْفِ وَ تَكْرِيْرِ الْوَحْيِ وَتَضَاعُفِ النَّصْرِ

کفرکی مہرلگاکریازیادہ احکام کاحکم دے کراوروحی باربارنازل فرماکراوراپنی مدد بڑھاکر

تشریح: اوپر مصنف ﷫ نے مرض کے حقیقی اورمجازی معنی بیان فرمائے اب یہ بیان فرمایا کہ آیت میں حقیقی اورمجازی دونوں معنی مراد ہوسکتے ہیں کیونکہ حقیقی معنی لیں تو واقعی ان کے دل رنجیدہ اورمریض تھے کیونکہ آپ ﷺ کو بلندی شان اورسرداری ملنے کی وجہ سے ان کی سرداری کے خواب ملیامیٹ ہوگئے اللہ تعالی نے ان کی سرداری ملیامیٹ ہونے کے اسباب پیدا کئے جس سے ان کا رنج ومرض بڑھ گیا، اورمرض کا مجازی معنی لیں توچونکہ ان کے دلوں میں کفروغیرہ باطنی امراض موجود ہی تھے اللہ تعالی زیادہ احکام نازل فرماتے اوروحی بکثرت نازل فرماتے اوروہ انکارکرتے رہتے تو وہ کفرمیں ترقی کرتے تھے توگویااللہ تعالی یہ باطنی امراض بڑھاتا گیا۔

وَ كَانَ اِسْنَادُالزِّيَادَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُسَبَّبٌ مِنْ فِعْلِهٖ وَاِسْنَادُهَااِلَى السُّوْرَةِ

اورمرض بڑھانے کی اللہ تعالی کی طرف نسبت اس حیثیت سے ہے کہ یہ مسبب ہے اللہ تعالی کے فعل کا (اورفعل سبب ہے) اورمرض بڑھانے کی نسبت

فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَزَادَتْهُمْ رِجْساً لِكَوْنِهٖ سَبَباً

سورت کی طرف اللہ تعالی کے فرمان " فزادتهم رجساً " میں اس لئے ہے کہ سورت سبب ہے

تشریح: اس عبارت میں علامہ زمخشری کی تاویل ذکر ہوئی ہے کہ زمخشری نے کہا کہ (چونکہ قبیح کی اللہ تعالی کی طرف نسبت ٹھیک نہیں ہے، تودراصل مرض بڑھانے والا اللہ تعالی نہیں تھا) اس لئے آیت میں اللہ تعالی کی طرف نسبت بطور مجاز اس حیثیت سے ہے کہ مرض کے بڑھنے کا سبب اللہ تعالی کا فعل تھا اس لئے اللہ تعالی کی طرف نسبت ہوگئی جیسے دوسری آیت میں مرض بڑھنے کی نسبت سورت کی طرف اس لئے ہے کہ سورت مرض بڑھنے کا سبب تھا، مگر یہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے اوراس اعتبار سے قبیح کی اللہ تعالی کی طرف نسبت درست اورحقیقت ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ اس آیت میں مرض بڑھانے کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہے اوردوسری آیت فزادتهم رجسا میں نسبت سورت کی طرف ہے تو دونوں آیتوں میں تعارض ہے؟ مصنف ﷫ نے جواب دیا کہ اس آیت میں اللہ تعالی کی طرف نسبت مسبب ہونے کے لحاظ سے ہے اورفزادتهم رجسا میں سورت کی طرف نسبت سبب ہونے کے اعتبار سے ہیں جہت کے فرق کی وجہ سے تعارض نہ رہا۔

وَ يُحْتَمَلُ اَنْ يُّرَادُ بِالْمَرَضِ مَا تَدَاخَلَ قُلُوْبَهُمْ مِنَ الْجُبْنِ وَالْخَوْرِ حِيْنَ شَاهَدُوْاشَوْكَةَ

اوریہ بھی احتمال ہے کہ مرض سے مراد وہ بزدلی اورکمزوری ہوجوان کے دلوں میں داخل ہوگئی جب انہوں نے مسلمانوں کی شان وشوکت

اَلْمُسْلِمِیْنَ وَاِمْدَادَاللّٰهِ لَهُمْ بِالْمَلَائِكَةِ وَقَذْفِ الرُّعْبِ فِیْ قُلُوْبِهِمْ وَبِزِیَادَةِ تَضْعِیْفِهٖ
اور فرشتوں کے ذریعہ ان کی مدد کا مشاہدہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا اور مرض بڑھانے سے مراد دشمنوں کے مقابلہ میں
بِمَا زَادَ لِرَسُوْلِهٖ ﷺ نُصْرَةً عَلَى الْاَعْدَاءِ وَ تَبَسُّطاً فِی الْبِلَادِ
رسول اللہ ﷺ کی مدد میں اضافہ اور شہروں میں وسعت دینا ہے

تشریح: یہاں مرض کی مراد میں تیسرا احتمال بیان ہوا ہے کہ مرض سے نہ روحانی مرض مراد ہے نہ جسمانی بلکہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہے، چونکہ وہ مسلمانوں کو بے وقعت سمجھتے تھے اور رسول کریم ﷺ کی کامیابی کا یقین نہ تھا تو چند دنوں میں اسلام کی عظمت اور مسلمانوں کی کثرت آپ ﷺ کی کامیابیاں دیکھیں تو بزدلی اور ضعف قلب کے مرض میں مبتلا ہو گئے اور اس مرض میں اضافہ شوکت اسلام بڑھنے اور فتوحات کی کثرت سے ہوا۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ اَیْ مُؤْلِمٌ یُقَالُ اَلِمَ فَهُوَ اَلِیْمٌ كَوَجِعَ فَهُوَ وَجِیْعٌ وُصِفَ بِهِ الْعَذَابُ
اوران کے لئے درد اٹھانے والا یعنی درد پہنچایا ہوا عذاب ہے، الم (بالم) فھو الیم، وجع (بوجع) فھو وجیع کی طرح کہا جاتا ہے الیم کے ساتھ
لِلْمُبَالَغَةِ كَقَوْلِهٖ:
عذاب کی صفت بطور مبالغہ لائی گئی ہے، جیسے شاعر نے کہا:

تَحِیَّةُ بَیْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِیْعٌ	عَلٰى طَرِیْقَةِ قَوْلِهِمْ جَدَّ جَدُّهٗ
ان لوگوں کا باہم آمنا سامنا دردناک ضرب کے ساتھ ہوا ہے	جیسے عرب جدجدہٗ کہتے ہیں،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب کی صفت الیم کی وضاحت کی ہے، کہ الیم از سمع صفت مشبہ کا صیغہ ہے جس کا معنی بہت درد پہنچایا ہوا صفت مشبہ بمعنی اسم مفعول ہے سوال ہوا کہ عذاب کی صفت الیم کیسے آسکتی ہے؟ کیونکہ عذاب درد پہنچایا ہوا نہیں درد پہنچانے والا ہوتا ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ صفت مشبہ بمعنی اسم مفعول الیم کو عذاب کی صفت لانا بطور مبالغہ ہے کہ معذب کو درد پہنچاتے پہنچاتے خود عذاب کو درد ہونے لگا آلم جو معذب سے متعلق ہے وہ بطور مجاز عذاب کی طرف منسوب ہو گیا جیسے شاعر نے، تحیۃ بینھم ضرب وجیع میں وجیع بمعنی موجع میں وجع کی نسبت بطور مجاز ضرب کی طرف کی بلکہ عرب کے ہاں عام مستعمل قول جَدَّ جَدُّهٗ میں بھی بطور مجاز کوشش کرنے کی نسبت خود کوشش کی طرف ہو گئی۔

بِمَا كَانُوْا یَكْذِبُوْنَ، قَرَأَهَا عَاصِمٌ وَحَمْزَةُ وَالْكِسَائِیُّ وَالْمَعْنٰى بِسَبَبِ كِذْبِهِمْ اَوْبَدَلِهٖ
"اس سبب سے کہ وہ جھوٹ بولتے تھے" یَكْذِبُوْنَ قرأت پڑھی ہے امام عاصم اور حمزہ اور کسائی نے معنی یہ ہے کہ ان کے جھوٹ کے سبب یا جھوٹ کے
جَزَاءً لَهُمْ وَهُوَقَوْلُهُمْ اٰمَنَّاوَقَرَأَالْبَاقُوْنَ یُكَذِّبُوْنَ مِنْ كَذَّبَهٗ لِاَنَّهُمْ كَانُوْایُكَذِّبُوْنَ الرَّسُوْلَ
بدلے میں ان کے لئے دردناک سزا ہے، اور جھوٹ ان کا آمنا کہنا ہے، باقی قراء نے یُكَذِّبُوْنَ پڑھا ہے كَذَّبَهٗ سے ہے (جھٹلانا) کیونکہ وہ رسول کریم

عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقُلُوبِهِمْ وَإِذَاخَلَوْا إِلَى شُطَّارِ دِيْنِهِمْ أَوْمِنْ كَذَّبَ الَّذِي لِلْمُبَالَغَةِ أَوْ لِلتَّكْثِيرِ
ﷺ کی تکذیب کرتے تھے دلوں میں بھی اور اپنے دینی وڈیروں کے پاس تنہائی میں (زبان سے) بھی یا اس کذّب سے ہے جو مبالغہ کیلئے یا تکثیر کیلئے
مِثْلِ بَيَّنَ الشَّيْءُ أَوْمَوَّتَتِ الْبَهَائِمُ أَوْمِنْ كَذَّبَ الْوَحْشِيُّ إِذَاجَرَى شَوْطاً وَ وَقَفَ
ہوتا ہے جیسے بیَّن الشیء، شی ء خوب واضح ہوئی، یامَوَّتَتِ البهائم بہت زیادہ جانور مر گئے، یا کَذَّبَ الوحشی سے ہے جس کا معنی وحشی جانور کچھ
لِيَنْظُرَ مَاوَرَاءَهُ فَإِنَّ الْمُنَافِقَ مُتَحَيِّرٌ مُتَرَدِّدٌ
دور چلا پھر پیچھے کی طرف دیکھنے کیلئے ٹھہر گیا کیونکہ منافق بھی حیرت زدہ اور متردد ہوتا ہے

تشریح: اس عبارت میں یکذبون کے اندر دو قرأتیں ذکر فرمائیں ① مشہور قرات "يَكْذِبُوْنَ" مجرد از ضرب بمعنی جھوٹ بولنا اور منافقین کا جھوٹ ایمان کا دعوی کرنا ہے۔ ② يُكَذِّبُوْنَ مزید فیہ از تفعیل متعدی بنفسہ سے ہو بمعنی جھٹلانا منافقین دل سے جھٹلاتے تھے اور کافروں کی مجلس میں زبان سے بھی جھٹلاتے تھے، یا تفعیل اس کذّب سے ہو جس میں مبالغہ فی الکیف کا معنی ہوتا ہے یعنی منافقین کی شدت تکذیب کی وجہ سے ان کو عذاب الیم ہوگا، یا تفعیل اس کذّب سے ہو جس میں مبالغہ فی الکم ہوتا ہے یعنی ان کے بار بار جھٹلانے کی وجہ سے ان کو عذاب ہوگا، یا کذّب الوحشی سے ہے بمعنی جنگلی جانور کچھ دور گیا پھر پیچھے مڑ کر دیکھا جو اس کی حیرت وتردد کی علامت ہے کہ کدھر جاؤں، منافقین بھی تردد وحیرت میں مبتلا تھے اس تردد کی وجہ سے ان کو عذاب ہوگا۔

وَ الْكَذِبُ هُوَالْخَبَرُعَنِ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَاهُوَبِهِ ،وَهُوَحَرَامٌ كُلُّهُ لِأَنَّهُ عَلَّلَ بِهِ
کذب حقیقت کے خلاف کسی شیء کے متعلق خبر دینا ہے اور جھوٹ سب قسم کا حرام ہے کیونکہ اس کو عذاب کے مستحق بننے کی علت
اِسْتِحْقَاقَ الْعَذَابِ حَيْثُ رَتَّبَ عَلَيْهِ ،وَمَارُوِيَ أَنَّ إِبْرَاهِيْمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَبَ ثَلَاثَ
بیان کیا ہے کہ اس پر عذاب کو مرتب فرمایا ہے، اور جو روایت مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین کذب بولے تو مراد توریہ ہے لیکن جب
كَذَبَاتٍ فَالْمُرَادُالتَّعْرِيْضُ وَلٰكِنْ لَمَّاشَابَهَ الْكَذِبَ فِي صُوْرَتِهِ سُمِّيَ بِهِ
توریہ صورت میں کذب کے مشابہ ہوا تو اس کو کذب کا نام دے دیا گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے کذب کا مفہوم اور حکم بیان کیا ہے، کہ کذب خلاف حقیقت خبر دینے کو کہتے ہیں، حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کذب کی سب صورتیں اور قسمیں حرام ہیں کیونکہ منافقین کے مستحق عذاب ہونے کی علت کذب کو فرمایا تو جہاں یہ علت ہوگی وہاں استحقاق عذاب پایا جائے گا اور عذاب کا استحقاق اور وعید کبیرہ گناہوں پر بیان ہوا ہے تو کذب بھی کبیرہ ہوا اور ہر کبیرہ گناہ حرام ہے تو کذب اور اس کی سب صورتیں حرام ہیں، لیکن احادیث طیبہ اور کتب فقہ میں تصریح وارد ہے کہ دو مسلمانوں یا دو فریقوں کے درمیان صلح کرنے کیلئے جھوٹ بولنا پڑے تو اجازت ہے، اور بیوی کو خوش کرنے کیلئے جھوٹ بولا جائے یا میدان جنگ میں کفار سے جھوٹ بولنا ہو تو جائز کہا گیا ہے (مگر عہد شکنی جائز نہیں) ہاں مگر وہاں بھی توریہ کا استعمال بہتر ہے۔

سوال ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سب طرح کا جھوٹ حرام ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے صرف تین موقعوں میں کذب بولا ہے ایک "اِنِّيْ سَقِيْمٌ" (میں بیمار ہوں) فرمایا

جبکہ بیمار نہ تھے۔ دوسرے "بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا" (بتوں کو توڑنے کی کاروائی بڑے بت نے کی ہے) فرمانا جبکہ بت خود توڑے تھے۔ تیسرے ظالم بادشاہ کو اپنی بیوی کے متعلق فرمانا کہ یہ میری بہن ہے حالانکہ بیوی تھی (صحیح بخاری، مسلم وغیرہ) تو اگر کذب کی سب اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم کبیرہ گناہ کے مرتکب ہوئے حالانکہ نبی نبوت سے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی کبیرہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہ تین کذب حقیقت میں کذب نہ تھے صرف صورت کذب کی تھی اس لئے ان کو کذب فرمایا گیا ہے، یعنی ان تین مواقع میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے الفاظ اگرچہ ظاہری صورت میں کذب معلوم ہوتے ہیں لیکن ان الفاظ میں توریہ کیا ہے، توریہ میں یہ ہوتا ہے کہ الفاظ کے معنی دو ہوتے ہیں قریبی اور بعیدی، سامع کا ذہن قریبی معنی کی طرف جاتا ہے کیونکہ متکلم بعیدی معنی کیلئے کوئی قرینہ نہیں چھوڑتا جبکہ متکلم بعیدی معنی لیتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے متعلق مروی ہے کہ ہجرت کے سفر میں کوئی کافر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں پیچھے آ پہنچا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا یہ آپ کے آگے کون آدمی ہے؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا " هٰذا رجل يهديني السبيل " یہ مجھے راستہ دکھانے والا آدمی ہے، سائل نے سمجھا کہ اس کو راستہ معلوم نہیں ہے تو اس کو راہبر کے طور پر ساتھ لیا ہوا ہے، جبکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مراد جنت کا راستہ دکھانے والا ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مراد بھی بعیدی معنی ہے، "اِنِّیْ سَقِیْمٌ" کا معنی یا یہ ہے کہ میں مستقبل میں بیمار ہونے والا ہوں اور ہر بندہ موت سے پہلے بیمار ہوتا ہے، یا روحانی رنج وتکلیف میں مبتلا ہونا مراد ہے کہ تمہاری حرکتوں سے مبتلاءِ رنج ہوں، اور " بَلْ فَعَلَهٗ كَبِيْرُهُمْ " میں اسناد الی السبب ہو کر مجاز ہے کہ چونکہ اس بڑے بت نے مجھے غصہ دلایا ہے جس کے نتیجہ میں میں نے بت توڑ دیئے ہیں تو بت توڑنے کا سبب بن کر یہی بڑا بت چھوٹے بتوں کو توڑنے والا ہوا، اور بیوی کو بہن کہنا دینی اعتبار سے ہے کیونکہ مؤمن مؤمن کا بھائی ہے جیسا کہ حدیث میں صراحت سے یہی توجیہ ذکر ہے۔

وَ اِذَا قِیْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ ،عَطْفٌ عَلٰى يَكْذِبُوْنَ اَوْيَقُوْلُ ،وَمَارُوِیَ عَنْ

"اور جب ان کو کہا جائے کہ زمین میں فساد نہ کرو" یہ یکذبون یا یقول پر عطف ہے ،اور حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے جو مروی ہے کہ

سَلْمَانَ اَنَّ اَهْلَ هٰذِهِ الْاٰيَةِ لَمْ يَاْتُوْا بَعْدُ فَلَعَلَّهٗ اَرَادَ بِهٖ اَنَّ اَهْلَهٗ لَيْسَ الَّذِيْنَ كَانُوْا فَقَطْ بَلْ

اس آیت کا مصداق لوگ ابھی تک نہیں آئے ،تو شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اس کا مصداق صرف وہ لوگ نہیں جو اس وقت تھے، بلکہ بعد میں بھی ہوں گے یعنی

وَسَيَكُوْنُ مِنْ بَعْدُ مَنْ حَالُهٗ حَالُهُمْ لِاَنَّ الْاٰيَةَ مُتَّصِلَةٌ بِمَاقَبْلَهَا بِالضَّمِيْرِ الَّذِیْ فِيْهَا،

ہر وہ آدمی جس کا حال اس وقت کے لوگوں جیسا ہوگا، کیونکہ یہ آیت اپنے اندر موجود ضمیر کے ذریعہ ماقبل کے ساتھ متصل ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں بتایا کہ واذاقيل لهم لاتفسدوا في الارض يكذبون یایقول پر عطف ہے اور یکذبون اور یقول میں ضمیر فاعل منافقین کی طرف راجع ہے اور قیل لھم کی ضمیر بھی انہی کی طرف راجع ہے اس ضمیر سے معلوم ہوا کہ یکذبون یا یقول پر عطف ہے، سوال ہوا کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے تو فرمایا کہ اس آیت کا مصداق لوگ بعد میں آئیں گے جبکہ منافقین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں موجود تھے، جواب دیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ صرف رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور والے منافقین مصداق نہیں بلکہ اس کا مصداق بعد والے لوگ بھی ہوں گے۔

وَ الْفَسَادُ خُرُوْجُ الشَّیْءِ مِنَ الْاِعْتِدَالِ وَالصَّلَاحُ ضِدُّهٗ وَکِلَاهُمَا یَعُمَّانِ کُلَّ ضَارٍّ
اورفساد یہ ہے کہ شیٔ اعتدال سے نکل جائے ،صلاح فساد کی ضد ہے،اور فساد ہر مضر اور صلاح ہر نفع مند چیز کو عام ہے
وَ نَافِعٍ وَ کَانَ مِنْ فَسَادِهِمْ فِی الْاَرْضِ هَیْجُ الْحُرُوْبِ وَالْفِتَنِ بِمُخَادَعَةِ الْمُسْلِمِیْنَ
اورمنافقین کے زمین کے اندر فساد میں سے مسلمانوں سے دھوکہ دہی کر کے لڑائیاں اور فتنے بھڑکانا اوران کے مقابلہ میں کافروں سے
وَمُمَالَاةِ الْکُفَّارِ عَلَیْهِمْ وَاِفْشَاءُ الْاَسْرَارِ اِلَیْهِمْ فَاِنَّ ذٰلِكَ یُؤَدِّیْ اِلٰی فَسَادِمَافِی الْاَرْضِ
دوستی اور کافروں کے سامنے مسلمانوں کے راز کھولنا کیونکہ یہ سب باتیں زمین کے اندر رہنے والے انسانوں، جانوروں اور کھیتیوں کی خرابت تک لے جاتی
مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَالْحَرْثِ وَمِنْهُ اِظْهَارُالْمَعَاصِیْ وَالْاِهَانَةُ بِالدِّیْنِ فَاِنَّ الْاِخْلَالَ
ہیں اور کھلے عام گناہ کرنا اور دین کی تحقیر بھی فساد میں سے ہے، کیونکہ احکام میں مخل بننا اور احکام سے اعراض کرنا ان باتوں میں
بِالشَّرَائِعِ وَ الْاِعْرَاضَ عَنْهَامِمَّایُوْجِبُ الْهَرَجَ وَالْمَرَجَ وَیَخِلُّ بِنِظَامِ الْعَالَمِ ،وَ الْقَائِلُ
سے ہے جو فتنہ و فساد کا سبب بنتی ہیں اور جہان کا نظام بگاڑتی ہیں اور (قیل میں)
هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَوِ الرَّسُوْلُ اَوْبَعْضُ الْمُؤْمِنِیْنَ
قائل اللہ تعالی یا رسول کریم ﷺ یا بعض مومنین ہیں

تشریح :اس عبارت میں لا تفسدوا میں فساد کی تعریف اور منافقین کے فساد کی مراد اور یہ کہ منافقین کو" لا تفسدوا فی الارض" کہنے والا کون ہے جس کو قیل میں ذکر کیا گیا ہے، تین باتیں بیان ہوئیں۔

① فساد کا لفظی معنی خراب ہو جانا ،اور اصطلاحی معنی کسی شی کا اعتدال سے نکلنا اس شی ء کا فساد ہے ،دور حاضر میں دہشت گردی اسی فساد کا نیا نام ہے، فساد کی ضد صلاح ہے شی ء کا اعتدال میں ہونا ،درست ہونا، فساد ہر نقصان دہ چیز کو اور صلاح ہر مفید کو شامل ہے کیونکہ لاتفسدو اور مصلحون کا مفعول ذکر نہ ہوا جس کا حذف عموم کیلئے ہے۔

② منافقین کا فساد کئی چیزیں ہیں مسلمانوں سے دھوکہ دہی کے ذریعہ ان میں لڑائی اور فتنے برپا کرنے کے پروگرام اور مسلمانوں کے مقابلہ میں کافروں سے دلی محبت کرنا اور کافروں سے مسلمانوں کے راز کہنا جس کا نتیجہ فساد ہے جو انسانوں اور دیگر جانداروں اور کھیتیوں وغیرہ کیلئے باعث ویرانی اور مہلک ہے مصنف ؒ فرماتے ہیں اعلانیہ گناہ کرنا یا گناہوں کا عام ہو جانا اور دین سے مذاق اور تحقیر بھی فساد ہے، امن شریعت کے ساتھ مربوط ہے ورنہ ہر شخص اپنی خواہش پوری کرنے کیلئے جو چاہے گا کرے گا نہ امن رہے گا نہ قانون رہے گا۔اس کے مطابق غور کیا جائے کہ دہشت گرد کون ہے؟

③ قیل فعل مجہول ہے جس کے فاعل کو حذف کیا گیا تو کہنے والا کون ہے مصنف ؒ نے تین احتمال ذکر کئے کہنے والا اللہ تعالی ہے اور کہنے سے مراد وحی کے ذریعہ حکم کرنا ہے، یا رسول اللہ ﷺ قائل ہیں یا مومنین ہیں۔

وَ قَرَأَ الْکِسَائِیُّ وَهِشَامٌ قِیْلَ بِاِشْمَامِ الضَّمِّ
امام کسائی اور ہشام ؒ نے قِیْلَ کو ضمہ کے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے

تشریح: چونکہ قِيْلَ اصل میں قَالَ سے بنا ہے جو دراصل قَوَلَ ہے تو ماضی مجہول بنانے کیلئے ماضی معروف کے شروع حرف کو کسرہ دیا گیا جس کے مناسب یاء تھی تو واؤ یاء ہوگئی تو یاء مبدل میں کسرہ کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھنے کی قرأت بھی ہے تا کہ واؤ سابقہ پر دلالت کرے۔

قَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ،جَوَابٌ لِاِذَا وَرَدٌّ لِلنَّاصِحِ عَلٰی سَبِيْلِ الْمُبَالَغَةِ وَالْمَعْنٰی اَنَّهٗ
"انہوں نے کہا ہم تو محض اصلاح کرنے والے ہیں" یہ اذا کا جواب اور نصیحت کرنے والے کو بطریق مبالغہ جواب ہے ،معنی یہ ہے کہ ہمیں
لَايَصِحُّ مُخَاطَبَتُنَا بِذَالِكَ فَاِنَّ شَانَنَا لَيْسَ اِلَّا الْاِصْلَاحُ وَاِنَّ حَالَنَا مُتَمَحِّضَةٌ مِنْ شَوَائِبِ
لا تفسدوا في الارض سے خطاب کرنا صحیح نہیں کیونکہ ہمارا کام تو بس اصلاح ہے،اور ہمارا حال فساد کے شائبوں سے صاف ہے،اس لئے کہ کلمہ
الْفَسَادِ لِاَنَّ اِنَّمَا يُفِيْدُ قَصْرَ مَا دَخَلَهٗ عَلٰی مَا بَعْدَهٗ مِثْلُ اِنَّمَا زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَ اِنَّمَا يَنْطَلِقُ
انما جس پر داخل ہو اس کے مابعد پر اس کے حصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے انما زید منطلق اور انما ینطلق زید ہے،منافقین نے یہ اس لئے کہا کہ انہوں نے
زَيْدٌ وَ اِنَّمَا قَالُوْا لِاَنَّهُمْ تَصَوَّرُوا الْفَسَادَ بِصُوْرَةِ الصَّلَاحِ مِمَّا فِيْ قُلُوْبِهِمْ مِنَ الْمَرَضِ
فساد کو اصلاح کی صورت تصور کیا ان کے دلوں میں بیماری کی وجہ سے جیسے اللہ تعالی فرماتے ہیں " بھلا جس کے سامنے اس
كَمَا قَالَ تَعَالٰی اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْءُ عَمَلِهٖ فَرَاٰهُ حَسَنًا
کا برا عمل خوبصورت کر دکھایا گیا اور اس نے اس کو خوبصورت سمجھا"

تشریح: یعنی ① قالوا انما نحن مصلحون کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کو نصیحت کرنے والے کی نصیحت کا ذکر تھا،اب منافقین نے ناصح کو جو جواب دیا وہ ذکر ہے اور ترکیبی لحاظ سے قالوا سے اذاقیل الایۃ شرط کا جواب ہے،منافقین نے ناصح کو جواب بطریق مبالغہ اس طرح دیا کہ ناصح کی نصیحت جملہ فعلیہ تھی منافقین کا جواب جملہ اسمیہ ہے جو دوام واستمرار کیلئے ہوتا ہے پھر کلمہ انما لائے جو اپنے مدخول کے اس کے مابعد پر حصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے انما زید منطلق میں زید کا انطلاق پر حصر ہے اور انما ینطلق زید میں انطلاق کا زید کی ذات پر حصر ہے،ایسے الفاظ اور خواص جن سے جملہ میں زائد معنی پیدا ہو جائیں یہی زائد معنی پیدا ہونا ہی مبالغہ ہے،تو منافقین نے جواب میں ظاہر کیا کہ ہمارا کام صرف اور صرف اصلاح ہے ہمارے کام میں فساد ذرا بھی نہیں ہے۔

سوال: ہوا کہ ان کی حرکتیں واقعی ذریعہ فساد تھیں انہوں نے اس کو صلاح کیسے کہہ دیا؟ جواب دیا کہ جیسے بخار کے مریض کو میٹھی چیز کڑوی لگتی ہے یرقان کے مریض کو زرد رنگ کی نظر آتی ہے یعنی مرض کی وجہ سے حقیقت کے برعکس نظر آتی ہے منافقین کے دلوں میں بھی مرض کی وجہ سے ان کو اپنا فساد صلاح نظر آتا تھا جیسے اللہ تعالی نے اسی کو ان الفاظ میں ذکر فرمایا " افمن زین له سوء عمله فراٰہ حسنا" آج کے دہشت گردی پھیلانے اور اس کی حوصلہ افزائی کرنے والوں کو بھی اپنا فساد صلاح نظر آتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی مریض ہیں۔

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُونَ ، رَدٌّ لِمَا ادَّعَوْهُ أَبْلَغَ رَدٍّ لِلْاِسْتِئْنَافِ بِهِ

" سنو بیشک وہی ہی فساد کرنے والے ہیں لیکن وہ شعور نہیں رکھتے" منافقین نے جو دعویٰ کیا یہ اس دعویٰ کا ابلغ طریقہ سے رد ہے

وَتَصْدِيرِهِ بِحَرْفَيِ التَّاكِيْدِ أَلَا الْمُنَبِّهَةِ عَلٰى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هَمْزَةَ الْإِسْتِفْهَامِ الَّتِيْ

کیونکہ استیناف ہے، اور شروع میں دو حروف تاکید لائے گئے أَلَا جو اپنے مابعد کے محقق ہونے پر تنبیہ کرتا ہے کیونکہ ہمزہ استفہام جو انکار کیلئے

لِلْاِنْكَارِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ أَفَادَتْ تَحْقِيقًا وَنَظِيرُهُ أَلَيْسَ ذَالِكَ بِقَادِرٍ وَلِذَالِكَ

ہوتا ہے جب نفی پر داخل ہو بات کے محقق ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس کی نظیر "الیس ذالك بقادر" ہے اسی لئے تو

الْاِنْكَارِ لَا تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا إِلَّا مُصَدَّرَةً بِمَا يَتَلَقّٰى بِهَا الْقَسَمُ وَأُخْتُهَا أَمَا الَّتِيْ هِيَ مِنْ

اس کے بعد جو جملہ بھی آئے وہ ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے جن سے قسم شروع ہوتی ہے، اور أَلَا کا ہم شکل أَمَا ہے جو قسم کے شروع میں آنے والے

طَلَائِعِ الْقَسَمِ وَ إِنَّ الْمُقَرِّرَةِ لِلنِّسْبَةِ ، وَتَعْرِيفِ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطِ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِيْ قَوْلِهِمْ

کلموں میں سے ہے دوسرا حرف تاکید إِنَّ ہے جو نسبت کو ثابت کرتا ہے، اور ایسے ہی خبر کو معرفہ لانا اور درمیان میں ضمیر فصل لانا ان کے قول

إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ مِنَ التَّعْرِيْضِ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْاِسْتِدْرَاكِ بِلَا يَشْعُرُوْنَ

انما نحن مصلحون کے اندر مؤمنین پر تعریض کے رد کیلئے اور لا یشعرون کے ساتھ استدراک کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ① " الاانهم هم المفسدون " کا ماقبل سے ربط بیان کیا کہ ماقبل میں منافقین کا دعویٰ انما نحن مصلحون ذکر ہوا یہاں سے اس دعویٰ کا رد ہے، اور رد میں مبالغہ کا طریقہ اختیار کیا گیا رد میں مبالغہ کئی چیزوں سے پیدا ہوا۔ **اول** جملہ مستانفہ کی صورت میں رد کرنے سے کیونکہ جملہ مستانفہ سائل کے سوال کے جواب میں ہوتا ہے اور جو بات سائل کے سوال کے جواب میں کہی جائے تو چونکہ سوال کی وجہ سے طلب پیدا ہو جاتی ہے اور طلب کے بعد کہی ہوئی بات ذہن میں خوب بیٹھتی ہے تو یہ جملہ مستانفہ ہونے کی وجہ سے زیادہ متمکن فی القلب ہو کر رد میں مبالغہ کا ذریعہ ہے **دوم**: دو حروف تاکید لانے سے مبالغہ پیدا ہوا ایک حرف أَلَا دوسرا حرف إِنَّ، أَلَا حرف تنبیہ ہے یہ بات کو محقق کرتا ہے اس طرح کہ اس میں ہمزہ استفہام انکاری ہے جو نفی کیلئے ہے پھر حرف لا بھی نفی کیلئے ہے اور نفی کی نفی اثبات کا فائدہ دیتی ہے جیسے أَلَيْسَ ذَالِكَ بِقَادِرٍ میں استفہام انکاری نفی پر داخل ہونے سے معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اور اثبات کرنے کو ہی محقق کرنا کہتے ہیں ایسے ہی أَلَا کے مشابہ أَمَا بھی تحقیق کا فائدہ دیتا ہے اس میں بھی نفی پر نفی سے اثبات ہے، مابعد کو محقق کرتا ہے، چونکہ جس بات پر قسم کھائی جاتی ہے قسم سے مقصود بھی اس بات کو محقق کرنا ہوتا ہے اس لئے جو الفاظ جواب قسم کے شروع میں لاتے ہیں أَلَا اور أَمَا کے بعد بھی وہی لاتے ہیں مثلاً حرف إِنَّ وغیرہ ، اور إِنَّ حرف مشبہ بہ فعل بھی تحقیق کیلئے آتا ہے کہ حَقَّقْتُ کے معنی میں ہے۔ **سوم**: وجہ مبالغہ پیدا ہونے کی خبر کو معرفہ لانا ہے کہ مبتداء کی خبر معرفہ ہو تو عموماً قصر مسند علی المسند الیہ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن کبھی قصر مسند الیہ علی المسند ہوتا ہے تو یہاں بھی قصر ہو رہا ہے کہ منافقین میں فساد کے سوا کچھ نہیں ہے صرف فساد ہی ہے، یہ قصر منافقین کے اپنی ذات میں اصلاح کو منحصر کرنے کا جواب ہو جائے گا

چہارم ضمیر فصل نے اسی قصر کو مزید مؤکد کیا ہے اور ضمیر فصل کے ذریعہ ان کے دعوی میں مؤمنین پر تعریض تھی اس کا جواب بھی ہوجائے گا کہ انہوں نے کہا انمانحن مصلحون مطلب یہ ہے کہ ہم ہی اصلاح کرنے والے ہیں یعنی مؤمنین ہی فساد کرنے والے ہیں اصلاح کرنے والے صرف ہم ہیں تو جواب میں تعریض کا جواب بھی ہوا کہ منافقین فساد ہی کرنے والے ہیں اور فساد کرنے والے منافقین ہی ہیں، پنجم لایشعرون سے استدراک کے ذریعہ بھی مبالغہ ہے کہ جانوروں سے بھی گئے گذرے ہیں کہ ان کو شعور تک نہیں ہے کہ اپنے فساد کو صلاح سمجھے جبکہ جانوروں کو بھی شعور حاصل ہے کہ اپنے حق میں برے بھلے کو سمجھتے ہیں۔

وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا مِنْ تَمَامِ النُّصْحِ وَالْإِرْشَادِ فَإِنَّ كَمَالَ الْإِيْمَانِ بِمَجْمُوْعِ الْأَمْرَيْنِ

"اور جب ان کو کہا جائے کہ ایمان لاؤ" یہ نصیحت وارشاد کی تکمیل ہے کیونکہ ایمان کامل ہونا دو کاموں کے مجموعہ سے ہے ایک

اَلْإِعْرَاضُ عَمَّا لَا يَنْبَغِيْ وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِهٖ لَا تُفْسِدُوْا وَالْإِتْيَانُ بِمَا يَنْبَغِيْ وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ

نامناسب کاموں سے اعراض کرنا لا تفسدوا سے یہی مقصود ہے، دوم مناسب کام کرنا آمنوا سے

بِقَوْلِهٖ اٰمِنُوْا

یہی مقصود ہے

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ منافقین کو نصیحت کرنے کا جو مضمون اوپر سے ذکر ہو رہا ہے "واذاقیل لهم آمنوا" اسی کا تکمیلی حصہ ہے کیونکہ ایمان دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے ماینبغی (جو کام کرنا مناسب ہیں ان) کو کرنا، اور مالاینبغی (جو کام کرنا جائز نہیں ان) کو نہ کرنا، آمنوا میں ماینبغی کا ذکر ہوا، اور لاتفسدوا میں مالاینبغی کا ذکر ہوا۔

كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ: فِيْ حَيِّزِ النَّصْبِ عَلَى الْمَصْدَرِيَّةِ وَمَا مَصْدَرِيَّةٌ أَوْ كَافَّةٌ مِثْلُهَا فِيْ

(اس طرح ایمان لاؤ) جیسے لوگ ایمان لائے ہیں، یہ محل نصب میں ہے بنابر مصدریت (مفعول مطلق ہوکر) اور ما مصدریہ ہے یا کافہ ہے جیسے

رُبَّمَا وَاللَّامُ فِي النَّاسِ لِلْجِنْسِ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَامِلُوْنَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُوْنَ بِقَضِيَّةِ

ربما میں ہے، اور الناس کا الف لام جنس کا ہے اور مراد وہ ہیں جو انسانیت میں کامل عقل کے تقاضہ پر عمل کرنے والے ہیں کیونکہ اسم جنس

الْعَقْلِ فَإِنَّ اسْمَ الْجِنْسِ كَمَا يُسْتَعْمَلُ لِمُسَمَّاهُ مُطْلَقًا يُسْتَعْمَلُ لِمَا يَسْتَجْمِعُ لِمَعَانِيْ

جیسے مطلق مسمی کیلئے استعمال ہوتا ہے ان افراد میں بھی استعمال ہوتا ہے جو اس جنس کے معانی مخصوصہ اور اس سے مقصود معانی کے

الْمَخْصُوْصَةِ بِهٖ وَالْمَقْصُوْدِ مِنْهُ وَلِذٰلِكَ يُسْلَبُ عَنْ غَيْرِهٖ فَيُقَالُ زَيْدٌ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ وَمِنْ

جامع ہوں اسی لئے تو غیر جامع افراد سے جنس کی نفی کردی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے زیدٌ لیس بانسانٍ اللہ تعالی کا فرمان صمٌ

هٰذَا الْبَابِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ وَنَحْوُهٗ وَقَدْ جَمَعَهُمَا الشَّاعِرُ فِيْ قَوْلِهٖ: إِذِ النَّاسُ

بکمٌ عمیٌ وغیرہ اسی قبیل سے ہے شاعر نے اس شعر میں دونوں استعمال کو جمع کیا ہے ۔ اذ الناس ناس

نَاسٌ وَ الزَّمَانُ زَمَانٌ اَوْ لِلْعَهْدِ وَ الْمُرَادُ بِهِ الرَّسُوْلُ ﷺ وَ مَنْ مَعَهُ اَوْمَنْ اٰمَنَ مِنْ
والزمان زمان یا الف لام عہد خارجی کیلئے ہے مراد رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں یا مراد منافقین کی جماعت کے ایمان والے
جَلْدَتِهِمْ كَابْنِ سَلَامٍ وَصَحَابَتِهِ ،وَالْمَعْنٰى اٰمِنُوْا اِيْمَانًا بِالْاِخْلَاصِ مُتَمَحِّضًا عَنْ شَوَائِبِ
یہود لوگ ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور اس کے ساتھی رضی اللہ عنہم ہیں ،آیت کے معنی ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص والا ہو اور نفاق کی آمیزش
النِّفَاقِ مُمَاثِلًا لِاِيْمَانِهِمْ
سے صاف ہو مومنین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں بیان فرمائیں:

① اگر کما میں ما مصدریہ ہو تو کما آمن الناس ترکیب میں مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے تقدیر عبارت ہے آمنوا ایماناً مشابهاً لایمان الناس ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے مؤمنوں کے ایمان کے مشابہ ہو، یا کما میں ما کافہ ہے جو اپنے ماقبل حرف جار کو مابعد میں عمل کرنے سے روکتی ہے جیسے ربما کی ما رُبَّ کو عمل سے روکتی ہے، اس صورت میں کما آمن الناس مصدر مقدر ایماناً سے حال ہو کر منصوب ہوگا۔

② الناس کے الف لام میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جنس کا ہو مراد کامل انسان ہوں گے جنس ناس کا اطلاق اس کے کامل افراد میں ہوگا کیونکہ ناقص افراد جنس سے جنس کی نفی کی جاتی ہے مثلاً زید لیس بانسان ،اللہ تعالیٰ کا کفار کو" صم بکم عمی" کہنا بھی اسی قبیل سے ہے کہ ناقص سے جنس کی نفی فرمائی ہے، ایسے ہی کامل افراد کیلئے جنس ثابت کی جاتی ہے مثلاً عالم تو بس فلاں ہے کیونکہ جنس اپنے مسمی مطلق کیلئے استعمال کی طرح اپنے اوصاف کے جامع فرد کیلئے بھی استعمال ہوتی ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کامل کیلئے جنس کا اثبات اور ناقص سے جنس کی نفی کو شاعر نے اس شعر میں بھی جمع کیا ہے: اذا الناس ناس والزمان زمان، جب انسان انسان تھے اور زمانہ زمانہ تھا، یعنی پہلے کامل انسان ہی انسان تھے اب ناقص انسان ہیں جو انسان کہلانے کے لائق نہیں ہیں اور پہلے کامل زمانہ ہی زمانہ تھا اب ناقص زمانہ زمانہ کہلانے کے لائق نہیں ہے، آیت میں کامل انسانوں سے مراد وہ ہیں جو عقل صحیح کے مقتضی پر عمل کرتے ہیں۔

یا الناس کا الف لام عہد خارجی کیلئے ہے خارج میں متعین کون لوگ مراد ہیں؟ یا رسول کریم ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں یا منافقین چونکہ یہود میں سے تھے تو مراد یہود میں سے ایمان لانے والے صحابہ حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں، تو آمنوا کما آمن الناس سے مراد یہ ہے کہ اخلاص والا ایمان لاؤ جو نفاق سے صاف ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایمان جیسا ہو۔

وَ اسْتُدِلَّ بِهِ عَلٰى قَبُوْلِ تَوْبَةِ الزِّنْدِيْقِ وَاَنَّ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ اِيْمَانٌ وَاِلَّا لَمْ يُفِدْهُ التَّقْيِيْدُ
اور اس آیت سے استدلال کیا گیا کہ زندیق کی توبہ قبول ہے، اور یہ کہ زبان سے اقرار ایمان ہے ورنہ مقید کرنا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ آیت سے دو مسئلے نکال رہے ہیں: اول: یہ کہ آیت سے معلوم ہوا کہ زندیق کی توبہ قبول ہے لیکن محققین نے اس کی تفصیل کی ہے تفصیل سے پہلے یہ سمجھیں کہ زندیق وہ شخص ہے جو اپنے کو مسلمان کہتا اور دعویٰ اسلام رکھتا ہے مگر ضروریات دین

میں سے کسی کا تاویل کر کے منکر ہے یا زبان سے پوری طرح اقرار ہو مگر دل میں کفریہ خیالات چھپائے ہوئے ہو، اب سمجھیں کہ اس کی توبہ قبول ہونے نہ ہونے کے بارے میں دو قول ہیں مگر راجح یہ ہے کہ زندیق کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی زندقیت ظاہر ہو یا مخفی مگر گرفتاری سے پہلے توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول ہے۔ **دوم** یہ کہ اس کی زندقیت ظاہر ہو اور گرفتاری سے پہلے توبہ نہ کی اس کے بعد توبہ کرے تو توبہ قبول نہ ہوگی، توبہ قبول ہونے کی صورت میں قبولیت کی دلیل آیت ھذا ہے کہ منافقین کو اخلاص والے ایمان کی دعوت دی جا رہی ہے اور جب اخلاص والا ایمان لائیں گے تو قبول بھی کیا جائے گا ورنہ دعوت دینا بے فائدہ ہے، اور نفاق بھی زندقیت کی شاخ ہے تو معلوم ہوا کہ زندیق کی توبہ بھی قبول ہوگی۔

دوسرا مسئلہ یہ نکالا گیا کہ مطلق اقرار سے ایمان کا تحقق ہو جائے گا چاہے اخلاص نہ ہو طرز استدلال یوں ہے کہ آمنوا کے بعد کما آمن الناس کی قید ہے ایسا ایمان لاؤ جیسے اخلاص والے مؤمنین ایمان لائے ہیں اس قید سے ظاہر ہوا کہ ایمان مطلق اقرار سے بھی متحقق ہو جاتا ہے ورنہ قید کی ضرورت نہ تھی یعنی اگر اخلاص والا ایمان ہی ایمان ہوتا تو وہ تو آمنوا سے حاصل ہو رہا تھا کما آمن الناس کی قید کی ضرورت نہ تھی یعنی ظاہر ہوا کہ ایک مطلق ایمان ہے دوسرا ایمان مقرون بالاخلاص ہے اگر مطلق ایمان کو اخلاص لازم ہوتا تو قید کے بغیر محض آمنوا کافی ہوتا معلوم ہوا اقرار سے مطلق ایمان حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ اخلاص نہ ہو، مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اور مجمل ہے ایک ظاہری ایمان ہے جس پر دنیا میں مسلمان ہونے کا حکم لگتا ہے اور ایک حقیقی ایمان جس پر نجات ہوگی ظاہری ایمان تو اقرار سے متحقق ہو جاتا ہے مگر حقیقی ایمان اقرار مع الاخلاص سے ہی حاصل ہوتا ہے، آیت سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کما آمن الناس کی قید تقیید کیلئے نہیں توضیح کیلئے ہے، اور استدلال کا مدار قید تقییدی پر ہے اور جب قید محض توضیحی ہوئی تقییدی نہ ہوئی تو دلیل ختم ہوگئی۔

قَالُوْا اَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ اَلْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلْاِنْكَارِ وَ اللَّامُ مُشَارٌبِهَا اِلَى النَّاسِ اَوِ الْجِنْسِ

"منافقین نے کہا کیا ہم ایسے ایمان لائیں جیسے نادان ایمان لائے" اس میں ہمزہ استفہام انکار کیلئے ہے، اور (السفہاء کا) الف لام (عہد خارجی کیلئے

بِاَسْرِهٖ وَهُمْ مُنْدَرِجُوْنَ فِيْهِ عَلٰى زَعْمِهِمْ وَاِنَّمَا سَفَّهُوْهُمْ لِاِعْتِقَادِهِمْ فَسَادَ رَأْيِهِمْ اَوْ

ہے جس) سے الناس کی طرف اشارہ ہے، یا جنس کا ہے کل نادان مراد ہیں اور منافقین کے زعم میں الناس کا مصداق لوگ بھی ان میں داخل ہیں، ان

لِتَحْقِيْرِ شَانِهِمْ فَاِنَّ اَكْثَرَ الْمُؤْمِنِيْنَ كَانُوْا فُقَرَاءَ وَمِنْهُمْ مَوَالِيْ كَصُهَيْبٍ وَبِلَالٍ

حضرات کو نادان اس لئے کہا کہ منافقین کا اعتقاد مؤمنین کی سوچ غلط ہونے کا تھا، یا مؤمنین کی تحقیر شان کیلئے ایسا کہا کیونکہ اکثر مؤمنین غرباء تھے اور بعض آزاد کردہ

اَوْ لِلتَّجَلُّدِ وَعَدَمِ الْمُبَالَاةِ بِمَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ اِنْ فُسِّرَ النَّاسُ بِعَبْدِاللّٰهِ ابْنِ سَلَامٍ وَاَشْيَاعِهٖ

غلام تھے جیسے صہیب اور بلال وغیرہ، یا یہ کہنا محض اپنی عقیدہ پر پختگی ظاہر کرنے کے لئے اور ایمان لانے والوں سے بے پرواہی کرتے ہوئے تھا اگر الناس کی

وَ السَّفَهُ خِفَّةٌ وَسَخَافَةُ رَأْيٍ يَقْتَضِيْهِمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَ الْحِلْمُ يُقَابِلُهٗ

تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں سے کی جائے، اور سفہ سوچ ہلکی اور کمزور ہونا ہے جن کا تقاضہ عقل کی کمی کرتی ہے، اس کی ضد حلم ہے،

تشریح: اس عبارت میں چار باتیں ذکر ہوئیں: ① انؤمن کے شروع کا ہمزہ استفہام انکاری ہے یعنی منافقین نے کہا کہ ہم ان

نادانوں کے ایمان کی طرح ایمان نہیں لاتے،

② السفهاء کے الف لام میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ الف لام عہد خارجی کیلئے ہو تو اس کی مراد وہی لوگ ہوں گے جن کا الناس میں ذکر ہو چکا ہے وہاں جتنے احتمال بیان ہوئے السفهاء میں بھی وہ سب احتمال ہوں گے، دوم الف لام جنس کا ہے اور مراد دنیا کے سب نادان ہیں جن میں ان کے گمان کے مطابق الناس کا مصداق لوگ بھی شامل ہیں،

③ منافقین نے جن الناس کو نادان اور بیوقوف کہا تو بیوقوف کہنے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے کئی وجہیں بیان فرمائیں: اول وجه یہ کہ منافقین کے گمان میں ان کی اپنی سوچ درست تھی اس سوچ کے خلاف سوچ رکھنے والے ان کے زعم میں نادان تھے اس لئے نادان کہا۔ دوم وجه وجہ یہ کہ چونکہ منافقین مالدار تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی اکثریت غرباء کی تھی بلکہ بعض آزاد کردہ غلام بھی تھے اور مالدار مالداری پر ناز ہونے کی وجہ سے غریب کو حقیر سمجھتا ہے تو منافقین نے بھی حقیر سمجھنے کی وجہ سے نادان کہا یہ دو وجہیں اس وقت ہیں جب الناس کا الف لام جنس کا ہو یا الناس سے مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں، سوم وجه یہ کہ اگر الناس کا الف لام عہد خارجی کا ہو اور مراد یہود میں سے ایمان لانے والے صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں جیسے حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اور ان جیسے لوگ تو چونکہ وہ دنیاوی حیثیت سے منافقین کے برابر درجہ کے تھے اور ان کے نزدیک بھی صاحب علم تھے نادان نہ تھے اس لئے ان کو سفہاء کہنا محض خوامخواہ کی جسارت ہوگی اور ایسے مؤمنین کے مؤمنین ہونے کی پروانہ ہونے کو ظاہر کرنے کیلئے کہہ دیا۔

④ السفهاء کا مادہ سفه ہے جس کا معنی رائے اور سوچ کا ہلکا ہونا اور کمزور ہونا جو عقل ناقص ہونے کی علامت ہیں، اس کا مقابل حِلْم ہے جس کا معنی اونچی اور قوی سوچ والا ہونا جو کامل العقل کی علامت ہے،

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلٰكِنْ لَّايَعْلَمُوْنَ، رَدٌّ وَمُبَالَغَةٌ فِيْ تَجْهِيْلِهِمْ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِجَهْلِهٖ
"سنو بیشک وہی منافقین ہی نادان ہیں لیکن جانتے نہیں ہیں" یہ منافقین کا رد ہے اور ان کو جاہل بتانے میں مبالغہ ہے کیونکہ جو اپنی جہالت سے لاعلم ہو
اَلْجَازِمَ عَلٰى خِلَافِ مَاهُوَالْوَاقِعُ اَعْظَمُ ضَلَالَةً وَّاَتَمُّ جِهَالَةً مِنَ الْمُتَوَقِّفِ الْمُعْتَرِفِ
اور خلاف واقع پر یقین رکھے ہوئے ہو وہ اس شخص سے بڑھ کر گمراہ اور زیادہ جاہل ہے جو اپنی جہالت سے واقف اور اس کا اقراری ہو کیونکہ وہ کبھی معذور
بِجَهْلِهٖ فَإِنَّهٗ رُبَّمَا يُعْذَرُ وَ تَنْفَعُهُ الْاٰيَاتُ وَالنُّذُرُ
سمجھا جاتا ہے اور اس کو آیات اور ڈراوے مفید ہو جاتے ہیں،

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں سے منافقین کا ابلغ طریقہ سے رد ہے ابلغ ہونے کی وجوہات وہی ہیں جو "الاانهم هم المفسدون" میں بیان ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں ان کی سخت تجہیل بھی ہے وہ اس طرح کہ جاہل دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ جو اپنے جاہل ہونے کو جانتا ہے اور بات سن کر تکرار کرنے کے بجائے خاموش اور متوقف ہو جاتا ہے دوسرا وہ جاہل جو اپنے جاہل ہونے کو نہیں جانتا بلکہ اپنے کو ذی علم سمجھتا ہے حالانکہ جاہل ہوتا ہے اور بسبب جہالت خلاف واقع پر یقین کئے ہوئے ہے پہلے قسم کا جاہل کم درجہ ہے اور ممکن ہے کہ ہدایت قبول کر لے اور دوسرے قسم کے جاہل کی ہدایت کی امید نہیں ہے اس کے متعلق فارسی کا شعر ہے ۔

هر آں کس که نداند و نداند که نداند   در جهل مرکب ابدالدهر بماند

منافقین دوسری قسم کے جاہل و نادان ہیں جن کو اپنی جہالت کی خبر ہی نہیں ہے۔

وَ اِنَّمَا فُصِّلَتِ الْاٰيَةُ بِلَايَعْلَمُوْنَ وَ الَّتِىْ قَبْلَهَا بِلَايَشْعُرُوْنَ لِاَنَّهٗ اَكْثَرُ طِبَاقًا لِذِكْرِ السَّفَهِ
اور اس آیت کا فاصلہ لا یعلمون اور پہلے والی آیت کا فاصلہ لایشعرون لایا گیا کیونکہ سفہ کے ذکر سے لایعلمون کی صنعت طباق زیادہ ہے،
وَلِاَنَّ الْوُقُوْفَ عَلٰى اَمْرِ الدِّيْنِ وَالتَّمْيِيْزَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ مِمَّا يَفْتَقِرُ اِلٰى نَظْرٍ وَ تَفَكُّرٍ وَ
اور اس لئے بھی کہ دینی معاملات پر واقفیت اور حق و باطل میں تمیز ایسی چیزوں میں سے ہے جو نظر و فکر کی محتاج ہوتی ہیں ،
اَمَّا النِّفَاقُ وَمَافِيْهِ مِنَ الْفِتَنِ وَالْفَسَادِ فَاِنَّمَا يُدْرَكُ بِاَدْنٰى تَفَطُّنٍ وَتَاَمُّلٍ فِيْمَا يُشَاهَدُ مِنْ
لیکن نفاق اور اس میں جو فتنے و فساد ہیں وہ منافقین کے اقوال و افعال میں معمولی
اَقْوَالِهِمْ وَاَفْعَالِهِمْ
غور و فکر سے سمجھ آتے ہیں۔

تشریح : سوال: ہوا کہ اس آیت کے آخر میں لا یعلمون اور ماقبل والی آیت میں لایشعرون فرمایا یہ آخر کا فرق کیوں کیا گیا، کیا اس میں کوئی خاص نکتہ ہے؟ اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اس کی دو وجہیں ذکر کیں **اول:** یہ کہ اس آیت میں ان کو سفہاء فرمایا اور سفاہت نادانی اور عدم علم کو کہتے ہیں تو اس کے مناسب لا یعلمون ہوا اور ماقبل آیت میں ایسی مناسبت نہیں ہے، یہاں فرمایا کہ لا یعلمون ذکر سفہ سے صنعت طباق زیادہ رکھتا ہے مطلب یہ ہے کہ اگر لایشعرون فرمایا جاتا تو بھی عدم شعور عدم علم کو مستلزم ہونے کی وجہ سے صنعت طباق حاصل ہوتی مگر کچھ واسطوں سے عدم شعور سے عدم علم سمجھ میں آتا اس لئے لایشعرون کے مقابلہ میں لایعلمون کو صنعت طباق زیادہ حاصل ہے۔

فائدہ: صنعت طباق یہ ہے کہ کلام میں دو یا زیادہ ایسے معنی جمع کرنا جن میں کچھ نہ کچھ تقابل و تضاد کی نسبت ہو جیسے سفہ و علم میں تضاد ہے وغیرہ ۔

دوم وجہ یہ ہے کہ اول آیت میں منافقین کا فساد ذکر ہوا اور ان کا فساد ایسی چیز ہے جو معمولی غور و فکر سے معلوم اور مشاہد ہو جاتا ہے تو وہ بمنزلہ محسوس چیز کے ہوا جس کیلئے لایشعرون لانا مناسب ہے کیونکہ محسوس چیز کیلئے شعور استعمال ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ منافقین کو محسوس چیز بھی معلوم نہیں ہو رہی اور الٹا اپنے کو مصلح کہہ رہے ہیں، جبکہ دوسری آیت میں ان کی سفاہت ذکر ہوئی اور سفاہت سے مراد حق و باطل میں امتیاز کرنا اور دینی امور سمجھنا اور اس کیلئے کافی غور و فکر کی ضرورت تھی سرسری نظر سے سمجھ میں آنے والی بات نہ تھی اس لئے اس کیلئے لایعلمون لانا بہتر تھا جو گہری چیزوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ منافقین کافی غور و فکر نہیں کر رہے کہ حق و باطل میں تمیز کر سکیں۔

وَ اِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنَّا، بَيَانٌ لِمُعَامَلَتِهِمْ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْكُفَّارِ وَمَاصُدِّرَتْ بِهِ
"اور جب ایمان لانے والوں سے ملیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لا چکے ہیں" یہاں سے مؤمنین اور کفار کے ساتھ منافقین کے معاملہ کا ذکر ہے،

الْقِصَّةُ فَمُسَاقَةٌ لِبَيَانِ مَذْهَبِهِمْ وَ تَمْهِيدِ نِفَاقِهِمْ فَلَيْسَ بِتَكْرِيْرٍ

اور جس کے ساتھ قصہ کو شروع کیا گیا تو وہ ان کے مذہب کے بیان کیلئے اور ان کے نفاق کی تمہید کے لئے لایا گیا لہٰذا اب (اسی کا) تکرار نہیں ہے

تشریح: سوال ہوا کہ اس آیت میں بھی منافقین کے دعوی آمنا کا ذکر ہے اور منافقین کے قصہ کی ابتدائی آیت میں بھی دعوی آمنا کا ذکر ہے تو ایک ہی بات کا تکرار ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ تکرار نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں یہ ذکر مقصود ہے کہ منافقین کا مؤمنین کے ساتھ کیسا برتاؤ تھا اور کفار کے ساتھ کیسا تھا؟ اور اول آیت میں منافقین کے مذہب اور نفاق کو بیان کرنا مقصود تھا، ایک اور وجہ فرق بھی بیان کی گئی ہے کہ پہلے آمنا سے منافقین کا مقصود اپنے سے احداث ایمان کی خبر تھی (کہ ہم ایمان لا چکے ہیں) اور دوسرے آمنا سے اخلاص فی الایمان کی خبر مقصود ہے

رُوِيَ اَنَّ ابْنَ اُبَيٍّ وَاَصْحَابَهُ اِسْتَقْبَلَهُمْ نَفَرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ لِقَوْمِهِ اُنْظُرُوْا كَيْفَ

روایت کیا گیا کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں کا سامنا کیا تو ابن ابی نے اپنے لوگوں سے کہا دیکھو میں ان نادانوں کو تم

اَرُدُّ هٰؤُلَاءِ السُّفَهَاءَ عَنْكُمْ فَاَخَذَ بِيَدِ اَبِيْ بَكْرٍ وَقَالَ مَرْحَبًا بِالصِّدِّيْقِ سَيِّدِ بَنِيْ تَمِيْمٍ وَشَيْخِ

سے کیسے لوٹاتا ہوں ؟ تو حضرت ابوبکر ﷛ کا ہاتھ پکڑا اور کہا خوش آمدید صدیق کو جو بنوتیم کے سردار اور شیخ الاسلام

الْاِسْلَامِ وَثَانِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِي الْغَارِ الْبَاذِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثُمَّ

اور غار میں رسول کریم ﷺ کے ثانی ہیں جس نے اپنے جان و مال کو رسول اللہ ﷺ کیلئے خرچ کیا، پھر

اَخَذَ بِيَدِ عُمَرَ فَقَالَ مَرْحَبًا بِسَيِّدِ بَنِيْ عَدِيِّ الْفَارُوْقِ الْقَوِيِّ فِيْ دِيْنِهِ الْبَاذِلِ نَفْسَهُ وَمَالَهُ

حضرت عمر ﷛ کا ہاتھ پکڑ کر کہا خوش آمدید بنو عدی کے سردار کو جو فاروق دین میں قوی اپنے جان و مال کو رسول اللہ ﷺ کیلئے خرچ

لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثُمَّ اَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ مَرْحَبًا بِابْنِ عَمِّ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَخَتَنِهِ سَيِّدِ بَنِيْ هَاشِمٍ

کرنے والے ہیں، پھر حضرت علی ﷛ کا ہاتھ پکڑا اور کہا خوش آمدید رسول اللہ ﷺ کے چچازاد بھائی اور داماد کو جو رسول اللہ ﷺ کے سوا باقی

مَا خَلَا رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ

بنو ہاشم کے سردار ہیں تو اس پر یہ آیت نازل ہوئیں۔

تشریح: فائدہ: یہ روایت من گھڑت ہے (روح المعانی ۱/۱۵۶) اس کا راوی محمد بن مروان سدی صغیر کذاب اور ضعیف کہا گیا ہے اور وہ کلبی سے روایت کرتا ہے کلبی رافضی اور جھوٹ سے متہم ہے اور وہ ابو صالح سے روایت کرتا ہے اور ابو صالح ضعیف ہے، نیز من گھڑت ہونا اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ سورہ بقرہ شروع ہجرت میں نازل ہوئی اور حضرت علی ﷛ سنہ ۲ھ غزوہ بدر کے بعد رسول کریم ﷺ کے داماد ہوئے ہیں نزول آیت کے وقت نہ داماد تھے نہ منگنی ہوئی تھی، نہ اس کا کوئی وہم و گمان تھا۔

وَ اللِّقَاءُ الْمُصَادَفَةُ يُقَالُ لَقِيْتُهُ وَلَاقَيْتُهُ اِذَا صَادَفْتَهُ وَاسْتَقْبَلْتَهُ وَمِنْهُ اَلْقَيْتُهُ اِذَا طَرَحْتَهُ فَاِنَّكَ

اور لقاء کا معنی چیز کو پانا، لقیتہ اور لاقیتہ بولتے ہیں بمعنی میں نے اس کو پایا، اور اس کے سامنے ہوا، اسی سے اَلقیتہ ہے بمعنی چیز کو پھینک دیا یعنی تو نے

بِطَرْحِهٖ جَعَلْتَهٗ بِحَيْثُ يُلْقٰى

پھینک کر چیز اس طرح بنادی کہ وہ پائی جاسکتی ہے (پہلے تیرے پاس محفوظ ہونے کی وجہ سے صرف تو پاتا تھا اب کوئی بھی اس کو پاسکتا ہے)

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ ، خَلَوْتُ بِفُلَانٍ وَ اِلَيْهِ اِذَا انْفَرَدْتُ مَعَهٗ اَوْ مِنْ خَلَاكَ ذَمٌّ اَیْ

"اور جب علیحدہ ہوں اپنے شیطانوں کے پاس" خلوت بفلان اور الی فلان بمعنی فلاں کے ساتھ تنہا ہوا، یا خلاك ذمٌ سے ہے بمعنی برائی تجھ سے الگ

عَدَاكَ وَمَضٰى عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُوْنُ الْخَالِيَةُ اَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهٖ اِذَا سَخِرْتَ مِنْهُ وَعُدِّیَ بِاِلٰى

ہوگئی اور دور ہوگئی، اسی سے القرون الخالية ہے یعنی گذرے ہوئے زمانے، یا خلوت به سے ہے جب تو اس سے مذاق کرے اور اس کو متعدی بہ الیٰ

لِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِنْهَاءِ

کیا گیا کیونکہ انہاء کے معنی کو متضمن ہے۔

تشریح: اس عبارت میں خلوا کی لغوی تشریح ذکر ہوئی تین معنی بیان فرمائے ① خلا متعدی بذریعہ باء اور الیٰ ہو تو بمعنی تنہاء ہونا خلوتُ بفلانٍ یا الی فلانٍ کا معنی ہے میں جمع ہوا فلاں کے ساتھ تنہائی میں، یعنی جب اپنے شیاطین کے پاس تنہاء ہوتے ہیں ② یا متعدی بنفسہ خلاك ذمٌ سے ہے برائی و مذمت تجھ سے چلی گئی، القرون الخالية بھی اسی سے ہے گذرے ہوئے زمانے جو چلے گئے ہیں، یعنی جب مؤمنین سے دور ہو جاتے ہیں اور اپنے شیاطین کے پاس جا پہنچتے ہیں، ③ یا اس متعدی بباء خلوتُ به سے ہے جو بمعنی میں نے اس کے ساتھ مذاق کیا ہے، مگر چونکہ یہ مسخرہ کے معنی کے وقت متعدی بباء ہوتا ہے اور آیت میں متعدی بالیٰ ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے توجیہ یہ کی کہ چونکہ خلوا میں اِنْهَاء کا معنی ہے بمعنی پہنچانا اور وہ متعدی بالیٰ ہوتا ہے تو اس کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے اس کو متعدی بالیٰ کیا گیا ہے تو معنی ہوگا کہ جب مؤمنین کے ساتھ مسخرہ کرتے ہوئے وہ مسخرہ اپنے شیاطین تک پہنچاتے ہیں تو کہتے ہیں ہم نے مؤمنین سے یوں مذاق کیا اور ہم تمہارے ساتھ ہیں۔

وَ الْمُرَادُ بِشَيٰطِيْنِهِمُ الَّذِيْنَ مَاثَلُوا الشَّيْطَانَ فِیْ تَمَرُّدِهِمْ وَهُمُ الْمُظْهِرُوْنَ كُفْرَهُمْ وَ

اور ان کے شیاطین سے مراد وہ لوگ ہیں جو شیطان کے مشابہ ہوئے اپنی سرکشی میں، اور یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے کفر کو ظاہر کرنے والے ہیں، اور منافقین کی

اِضَافَتُهُمْ اِلَيْهِمْ لِلْمُشَارَكَةِ فِی الْكُفْرِ، اَوْ كِبَارُ الْمُنَافِقِيْنَ وَالْقَائِلُوْنَ صِغَارُهُمْ ، وَجَعَلَ

ان کی طرف نسبت کفر میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے ہے، یا منافقوں کے بڑے مراد ہیں اور کہنے والے چھوٹے منافقین ہیں، امام سیبویہ نے

سِيْبَوَيْهِ نُوْنَهٗ تَارَةً اَصْلِيَّةً عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ شَطَنَ اِذَا بَعُدَ فَاِنَّهٗ بَعِيْدٌ عَنِ الصَّلَاحِ وَيَشْهَدُ لَهٗ قَوْلُهُمْ

شیطان کی نون کو کبھی تو اصلی ٹھہرایا ہے اس بناء پر کہ یہ شطن سے ہے بمعنی دور ہوا، وجہ یہ ہے کہ شیطان صلاح (نیکی و درستگی) سے دور ہے، اس کی تائید عربوں

تَشَيْطَنَ وَ اُخْرٰى زَائِدَةً عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ شَاطَ اِذَا بَطَلَ وَمِنْ اَسْمَائِهٖ بَاطِلٌ

کا قول تَشَيْطَنَ کرتا ہے، اور کبھی نون کو زائدہ ٹھہرایا ہے اس بناء پر کہ اس کی اصل شاط ہے بمعنی ہلاک ہوا، شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل ہے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں **اول**: یہ کہ شیاطین سے کون لوگ مراد ہیں جن کو منافقین کے شیاطین فرمایا؟

دوم: شیطان کی اصل اور معنی کیا ہے؟

شیاطین: کی مراد میں دو احتمال ہیں ① کھلے کافر مراد ہیں جنہوں نے سرکشی میں شیطان کی مشابہت اختیار کی، ان کو شیاطین سے تعبیر کرنا بطور استعارہ تصریحیہ ہے جس میں مشبہ بہ بول کر مشبہ مراد ہوتا ہے شیاطین مشبہ بہ بول کر کفار مشبہ مراد ہیں وجہ شبہ دونوں میں سرکشی ہے، ان کو منافقین کے شیاطین اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ منافقین اور وہ دونوں کفر میں شریک ہیں، ② منافقین کے بڑے منافق مراد ہیں اور اِنَّا مَعَكُمْ کہنے والے چھوٹے منافقین ہیں،

دوسری بات یہ ہے کہ شیطان کی اصل کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے امام سیبویہ رحمہ اللہ کے دو قول ذکر کئے ہیں: **اول** یہ کہ اس کا نون اصلی ہے شَطَنَ ماضی ہے بمعنی بَعُدَ شیطان کو شیطان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ صلاح (اور اللہ تعالی کی رحمت) سے بعید ہوگیا جمہور مفسرین کا یہی قول ہے، عربوں کے قول تَشَيْطَنَ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ مزید فیہ میں مجرد کے اصلی حروف باقی ہوتے ہیں اور تشیطن میں نون باقی ہے معلوم ہوا کہ نون اصلی ہے۔ **دوم** یہ کہ شیطان میں نون زائدہ ہے یہ شَاطَ سے ہے بمعنی باطل ہوا، شیطان کا ایک نام باطل ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ ،اَیْ فِی الدِّیْنِ وَالْاِعْتِقَادِ خَاطَبُوا الْمُؤْمِنِیْنَ بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِیَّةِ وَالشَّیَاطِیْنَ

" کہتے ہیں بیشک ہم تمہارے ساتھ ہیں"یعنی دین اور عقیدہ میں ،منافقین نے مؤمنین کو خطاب جملہ فعلیہ سے اور شیاطین کو

بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِیَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ بِاِنَّ لِاَنَّهُمْ قَصَدُوْا بِالْاُوْلٰی دَعْوٰی اِحْدَاثِ الْاِیْمَانِ وَبِالثَّانِیَةِ

خطاب جملہ اسمیہ مؤکد بِاِنَّ سے کیا اس لئے کہ اول سے ان کا مقصود احداث ایمان کا دعوی ہے اور ثانی سے

تَحْقِیْقَ ثَبَاتِهِمْ عَلٰی مَاكَانُوْا عَلَیْهِ ،وَلِاَنَّهٗ لَمْ یَكُنْ لَهٗ بَاعِثٌ مِنْ عَقِیْدَةٍ وَصِدْقِ رَغْبَةٍ

مقصود اسی اعتقاد پر ثابت قدمی کو محقق کرنا ہے جس پر پہلے تھے، اور اس لئے بھی کہ جس سے مؤمنین کو خطاب کیا اس کا نہ ان

فِیْمَا خَاطَبُوْا بِهِ الْمُؤْمِنِیْنَ ، وَلَا تَوَقُّعَ رِوَاجِ اِدِّعَاءِ الْكَمَالِ فِی الْمُؤْمِنِیْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِیْنَ

کو اعتقاد تھا نہ سچی رغبت تھی ،اور کمال ایمان کے دعوی کے مؤمنین مہاجرین وانصار میں رواج پانے کی توقع بھی نہ تھی بخلاف اس

وَالْاَنْصَارِ بِخِلَافِ مَاقَالُوْهُ مَعَ الْكُفَّارِ،

کے جو کفار سے کہا (اس کے رواج پانے کی توقع تھی

تشریح: یعنی منافقین نے کفار سے جو کہا کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں مراد دین اور عقیدہ میں ساتھ ہونا ہے۔

اس پر **سوال** ہوا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمنا جملہ فعلیہ کی صورت میں کہا اور کفار سے اِنَّا مَعَكُمْ جملہ اسمیہ کی صورت میں بات کی فرق کیوں کیا؟

جواب یہ ہے کہ اس کی کئی وجہیں ہیں ① مؤمنین سے خطاب میں ان کا مقصود محض احداث ایمان خالص کا دعوی تھا مؤمنین کے تردد کو قابل توجہ نہیں سمجھا گویا مخاطبین مؤمنین خالی از تردد ہیں، اور یہ مقصود صرف آمنا کہنے سے حاصل تھا، جبکہ شیاطین کے

تردد کا خوب خیال رکھتے تھے تاکہ ان کو شک نہ رہے اور ہماری بات پر یقین کریں اور سمجھیں کہ جیسے ہم یہودیت پر تھے اب بھی اسی پر قائم ہیں اور جملہ اسمیہ بھی دوام واستمرار پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کو اختیار کیا تاکہ ان کا مقصود خوب ثابت ہو۔

② مؤمنین سے جو کلام کی نہ ان کے عقیدہ کے مطابق تھی نہ ان کو اس مضمون کا شوق تھا اس لئے بے التفاتانہ انداز سے کہا اور تاکید کی ضرورت نہ سمجھی، اور جو گفتگو شیاطین سے کی اس میں دلی عقیدت اور دلی شوق تھا اسی عقیدت وشوق کے اظہار کیلئے بطور تاکید جملہ اسمیہ اور انَّ لائے،

③ تاکید کے ساتھ مؤمنین سے گفتگو میں کمال ایمان کا دعوی ظاہر ہوتا اور امید نہ تھی کہ ہمارا کمال ایمان کا دعوی مؤمنین میں مشہور ومعروف ہوگا اس لئے تاکید کی ضرورت نہ سمجھی، جبکہ شیاطین سے کی ہوئی گفتگو سے متعلق توقع تھی کہ ان کے ہاں ہماری بات مقبول ورائج ہوگی اس لئے تاکید لائے۔

اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُ وْنَ ،تَاكِيْدٌ لِمَاقَبْلَهٗ لِاَنَّ الْمُسْتَهْزِیءَ بِالشَّیْءِ اَلْمُسْتَخِفَّ بِهٖ مُصِرٌّ
"بس ہم تو استہزاء کرتے ہیں" یہ ماقبل کی تاکید ہے کیونکہ کسی شیء سے استہزاء کرنے والا اور اس کو ہلکا سمجھنے والا اس کے خلاف پر مُصر ہوتا ہے،
عَلٰی خِلَافِهٖ اَوْ بَدَلٌ مِنْهُ لِاَنَّ مَنْ حَقَّرَ الْاِسْلَامَ فَقَدْ عَظَّمَ الْكُفْرَ اَوْ اِسْتِئْنَافٌ فَكَاَنَّ
یا ماقبل سے بدل ہے کیونکہ جو اسلام گھٹیا بتائے وہ کفر کو بڑھیا بتاتا ہے، یا استیناف ہے گویا کہ شیاطین نے ان کے انامعکم کہنے پر ان کو کہا
الشَّيَاطِيْنَ قَالُوْا لَهُمْ لَمَّا قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اِنْ صَحَّ ذَالِكَ فَمَا لَكُمْ تُوَافِقُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَتَدَّعُوْنَ
اگر یہ بات صحیح ہے تو تمہیں کیا ہوا کہ مؤمنین سے موافقت کرتے ہو اور ایمان کے دعویدار ہو؟
الْاِيْمَانَ فَاَجَابُوْا بِذَالِكَ ، وَالْاِسْتِهْزَاءُ اَلسُّخْرِيَةُ وَالْاِسْتِخْفَافُ يُقَالُ هَزِءْتُ وَاسْتَهْزَءْتُ
تو انہوں نے یہ جواب دیا، استہزاء مسخرہ کرنے اور ہلکا سمجھنے کو کہتے ہیں هزئت اور استهزئت (مجرد ومزید فیہ) اجبت واستجبت کی طرح ایک معنی
بِمَعْنًی كَاَجَبْتُ وَاسْتَجَبْتُ وَاَصْلُهُ الْخِفَّةُ مِنَ الْهَزْءِ وَهُوَ الْقَتْلُ السَّرِيْعُ يُقَالُ هَزَءَ فُلَانٌ
میں ہیں، اور استہزاء کا اصلی معنی خفت ہے یہ هزء سے ہے جس کا معنی ہے جلدی سے قتل کرنا، کہتے ہیں هَزَءَ فلانٌ جب آدمی اپنی جگہ کھڑے کھڑے
اِذَا مَاتَ عَلٰی مَكَانِهٖ وَنَاقَتُهٗ تَهْزَءُ بِهٖ اَیْ تَسْرَعُ وَتَخِفُّ.
مر جائے اور ناقتہ تهزء به یعنی اس کی اونٹنی اس کو تیزی سے اور جلدی سے لیے چل رہی ہے،

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں کئی باتیں بیان فرمائیں: ① " انمانحن مستهزء ون " کی ترکیب میں کئی احتمال ہیں اول یہ کہ پہلے جملہ " انامعکم " کی تاکید ہے، سوال ہوا کہ دونوں کا مفہوم تو الگ الگ ہے پھر تاکید کیسے بن سکتی ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ استہزاء بالمؤمنین اصرار علی الیہودیت سے کنایہ ہے کیونکہ مؤمنین سے استہزاء ایمان سے بھی استہزاء ہے اور ایمان سے استہزاء سے ایمان کی نفی اور اصرار علی الکفر ہے تو انما نحن مستهزؤن بمعنی انمانحن مصرون علی الیہودیت ہے، تو تاکید بننا درست ہوا، اور مؤکد تاکید میں کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے درمیان میں حرف عطف نہیں لایا گیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماقبل " انامعکم " سے بدل ہے یہ بدل الاشتمال بن سکتا ہے اس طرح کہ انامعکم کے مضمون کا ایک

حصہ اور متعلق کفر کو عظمت والا سمجھنا ہے اور استہزاء بالشیء شیء کی تحقیر ہے اور ظاہر ہے کہ ایک شیء کی تحقیر اس کی ضد کی تعظیم ہے تو انما نحن مستھزؤن میں انما نحن نعظم الکفر پر دلالت ہے لہٰذا بدل الاشتمال ہوا، تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ الگ جملہ مستانفہ ہے اور چونکہ جملہ مستانفہ سوال کا جواب ہوتا ہے تو گویا جب انہوں نے شیاطین کو انا معکم کہا تو شیاطین نے کہا کہ ہمارے ساتھ کیسے ہو حالانکہ مؤمنین کے موافق ہو اور دعوی ایمان کرتے ہو؟ تو منافقین نے انما نحن مستھزؤن سے جواب دیا کہ مؤمنین سے یہ سلوک محض ہمارا استہزاء ہے۔

④ دوسری بات استھزاء کا لغوی معنی بیان ہوا ہے کہ استھزاء کا معنی مسخرہ کرنا حقیر سمجھنا یہ مجرد و مزید فیہ ہم معنی ہے ھزء واستھزء مذاق کرنا جیسے اجاب اور استجاب بمعنی جواب دینا قبول کرنا، لیکن اصل مادہ یعنی ھزءٌ خفت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے ھَزْءٌ بمعنی فوراً مرجانا سے ہے ھَزَءَ فلانٌ فلاں اپنی جگہ کھڑا ہوا فوراً مرگیا، ناقتہ تھزء بہ اس کی اونٹنی اس کو لیے ہوئے تیزی سے چل رہی ہے۔

اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ، يُجَازِيْهِمْ عَلٰى اِسْتِهْزَاءِ هِمْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْاِسْتِهْزَاءِ بِاسْمِهٖ كَمَا

"اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے" یعنی ان کے استہزاء پر ان کو سزا دیتا ہے، استہزاء کی سزا کا نام استہزاء ایسے رکھا گیا ہے جیسے

سُمِّيَ جَزَاءُ السَّيِّئَةِ سَيِّئَةً اِمَّا لِمُقَابَلَةِ اللَّفْظِ بِاللَّفْظِ اَوْ لِكَوْنِهٖ مُمَاثِلًا لَّهٗ فِي الْقَدْرِ اَوْ يُرْجِعُ

برائی کے بدلے کا نام برائی رکھا گیا یا تو لفظ کے لفظ سے مقابلہ کیلئے یا اس لئے کہ وہ سزا مقدار میں اس کے برابر ہوتی ہے یا مطلب ہے

وَبَالَ الْاِسْتِهْزَاءِ عَلَيْهِمْ فَيَكُوْنُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ اَوْ يُنْزِلُ بِهِمُ الْحَقَارَةَ وَالْهَوَانَ الَّذِيْ

کہ استہزاء کا وبال ان پر لوٹاتا ہے تو ان کے ساتھ استہزاء کرنے والے کی طرح ہوا، یا مطلب ہے کہ ان پر حقارت اور ذلت ڈالتا ہے

هُوَ لَازِمُ الْاِسْتِهْزَاءِ وَالْغَرَضِ مِنْهُ اَوْ يُعَامِلُهُمْ مُعَامَلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ اَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِاِجْرَاءِ

جو استہزاء کا لازم اور اس کی غرض ہے یا ان کے ساتھ اس طرح معاملہ کرتا ہے جیسے استہزاء کرنے والا کرتا ہے، یا تو دنیا میں کرتا ہے

اَحْكَامِ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِمْ وَاسْتِدْرَاجِهِمْ بِالْاِمْهَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعْمَةِ عَلَى التَّمَادِيْ فِي

جیسے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا اور مہلت دیکر اور باوجود ان کے سرکشی میں بڑھتے رہنے کے نعمتوں میں اضافہ کرکے ڈھیل دے کر (استہزاء

الطُّغْيَانِ وَاَمَّا فِي الْاٰخِرَةِ فَبِاَنْ يُفْتَحَ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بَابًا اِلَى الْجَنَّةِ فَيُسْرِعُوْنَ نَحْوَهٗ فَاِذَا

کرتا ہے) یا آخرت میں کرے گا اس طرح کہ جب وہ دوزخ میں ہوں گے ان کیلئے جنت کی طرف دروازہ کھولا جائے گا تو وہ اس کی طرف دوڑیں گے

سَارُوْا اِلَيْهِ سُدَّ عَلَيْهِمُ الْبَابُ وَذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَالْيَوْمَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُوْنَ

جب اس کے پاس پہنچیں گے ان پر دروازہ بند کر دیا جائے گا یہی مراد ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی "سو آج مؤمنین کفار پر ہنسیں گے۔

تشریح: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے استہزاء کرنے کی مراد اور اس کا وقت اور محل بیان فرمایا ہے، پہلی بات کے متعلق کئی احتمال ہیں ① اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ استہزاء کرتا ہے یعنی اس کی سزا دیتا ہے سزا کا نام استہزاء رکھنا ایسے ہے جیسے "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا" میں برائی کے بدلہ کو برائی کہنا، اس طرح لفظ لفظ کے مقابل ہوں گے یعنی ان کے لفظ نحن مستھزؤن تھے تو اللہ تعالیٰ نے

اپنے لئے بھی لفظ یستھزئ فرمادیئے یعنی مشاکلت لفظی ملحوظ ہے، یا مشاکلت صوری ملحوظ ہے کہ استہزء کی سزا استہزاء کے ہم شکل ہوگی ② یا اللہ تعالی کے استہزاء کرنے سے مراد ان کے استہزاء کا وبال ان پر ڈالنا ہے وبال ڈال کر گویا اللہ تعالی بھی استہزاء کرنے والے ہوئے، اس صورت میں استہزاء مشبہ بہ اور استہزاء کا وبال لوٹانا مشبہ ہے مشبہ بہ بول کر مشبہ مراد لیا گیا جو کنایہ ہے ③ یا مراد ان پر وہ حقارت وذلت ڈالنا ہے جو استہزاء کا لازم اور غرض ہے کہ استہزاء کرنے والا مستہزء بہ کو حقیر سمجھتا اور ذلیل کرنا چاہتا ہے، یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے جو مجاز مرسل ہے، ④ یا استہزاء کرنے سے مراد استہزاء کرنے والے شخص جیسا معاملہ کرنا ہے، اور اللہ تعالی کا یہ معاملہ کرنا یا دنیا میں مراد ہے یا آخرت میں، دنیا میں مراد لیں تو صورت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کیئے نکاح ووراثت وغیرہ مسائل میں اور کافروں کی طرح جان ومال غیر محفوظ نہیں ٹھہرائے اور مہلت دی اور باوجود سرکشی میں بڑھنے کے نعمتیں زیادہ کیں اللہ تعالی کا یہ معاملہ کرنا مستہزئ کے معاملہ کی طرح ہے، اور اگر آخرت میں ایسا معاملہ کرنا مراد ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ منافقین جہنم میں ہوں گے ان کیلئے جنت کا دروازہ کھولا جائے گا تو دوڑ کر جنت کی طرف آئیں گے جب دروازے کے نزدیک پہنچیں گے دروازہ بند کر دیا جائے گا۔

وَ اِنَّمَا اُسْتُوْنِفَ بِهٖ وَلَمْ يُعْطَفْ لِيَدُلَّ عَلٰى اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى تَوَلّٰى مُجَازَاتِهِمْ وَلَمْ يُحْوِجِ
اور اس کو جملہ مستانفہ کی صورت میں لایا گیا اور عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس پر دلالت کرے کہ اللہ تعالی ان کی سزا کا خود متولی ہو گیا ہے اور مؤمنین کو ان کے
الْمُؤْمِنِيْنَ اِلٰى اَنْ يُّعَارِضُوْهُمْ وَاَنَّ اِسْتِهْزَاءَ هُمْ لَا يُعْبَأُ بِهٖ بِمُقَابَلَةِ مَا يَفْعَلُ اللّٰهُ بِهِمْ
مقابلہ کرنے کا حاجت مند نہیں بنایا، اور یہ کہ منافقین کا استہزاء اس استہزاء کے مقابلہ میں بے حیثیت ہے جو اللہ تعالی ان کے ساتھ کرے گا

تشریح: سوال: ہوا کہ اللہ تعالی نے " اللہ یستھزئ بھم ". جملہ مستانفہ کی صورت میں ذکر فرمایا پہلے جملہ پر عطف نہیں فرمایا کیوں؟ **جواب:** یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اشارہ فرمایا کہ اللہ تعالی نے استہزاء کے بدلہ میں جو کچھ ان کے ساتھ سلوک کرنا ہے اس کے مقابلہ میں ان کے استہزاء کی کوئی زیادہ وقعت اور حیثیت ہی نہیں ہے اور یہ نکتہ تب پیدا ہوتا جب عطف نہ کیا جاتا کیونکہ عطف کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا کہ اللہ تعالی کا استہزاء منافقین کے استہزاء کے مقابلہ میں اور منافقین کے استہزاء کے برابر ہے، جبکہ اللہ تعالی بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے ساتھ اللہ تعالی کا کیا جانے والا معاملہ اتنا ہولناک ہے کہ اس کے سامنے ان کے استہزاء کی کوئی حیثیت نہیں اس لئے یہ سمجھو کہ ان کا انما نحن مستھزء ون اللہ تعالی کے اللہ یستھزئ بھم کے مقابل بن سکتا ہے،

سوال ہوا کہ " اللہ یستھزئ بھم " میں مبتداء صرف لفظ اللہ کو کیوں بنایا گیا مؤمنین کا ذکر بھی کیا جاتا کیونکہ منافقین کا استہزاء مؤمنین سے تھا؟ جواب یہ ہے کہ " اللہ یستھزئ بھم " میں مؤمنین کا ذکر نہ کرنا اس طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے جو استہزاء کیا مؤمنین کو اس استہزاء کے جواب کی ضرورت نہیں میں اللہ تعالی ان کی طرف سے منافقین کے استہزاء پر کاروائی کا ذمہ دار بن گیا ہوں۔

وَ لَعَلَّهٗ لَمْ يَقُلِ اللّٰهُ مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ لِيُطَابِقَ قَوْلَهُمْ اِيْمَاءً بِاَنَّ الْاِسْتِهْزَاءَ يَحْدُثُ حَالًا
اور شاید " اللہ مستھزئ بھم " نہیں فرمایا تاکہ ان کے قول کے مطابق ہو جاتا اس طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اللہ تعالی کا استہزاء کرنا وقتاً فوقتاً

فَحَالاً وَيَتَجَدَّدُ حِيناً بَعْدَ حِينٍ وَهٰكَذَا كَانَتْ نَكَايَاتُ اللّٰهِ فِيهِمْ كَمَا قَالَ اَوَلَا يَرَوْنَ اَنَّهُمْ

پیدا ہوتا رہتا ہے اور ہر وقت جدید ہوتا رہتا ہے،، اور واقعی ان میں اللہ تعالیٰ کی سزائیں ایسی ہی ہوتی رہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کیا وہ لوگ دیکھتے

يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً اَوْ مَرَّتَيْنِ

نہیں ہیں کہ سال میں ایک دو دفعہ ضرور آزمائے جاتے ہیں

تشریح: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے **سوال:** کہ منافقین کا قول "انما نحن مستهزؤن" اس جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے جس کے دونوں جزء اسم ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کے جواب "الله يستهزئ بهم" میں دوسرا جزء جملہ فعلیہ ہے اسم نہیں ہے تو جواب منافقین کے قول کے مطابق نہیں ہے،؟ مصنف رحمہ اللہ نے **جواب** دیا کہ مجرم کو ایک ہی قسم کی سزا برابر دی جائے تو وہ عادی ہو کر برداشت کرنے والا ہو جاتا ہے، تو اللہ تعالیٰ نے دوسرا جزء فعل لا کر اشارہ کیا کہ ان کی سزا ایک نہ رہے گی بلکہ بدلتی اور نئی ہوتی رہے گی کیونکہ فعل تجدد وحدوث پر دلالت کرتا ہے، یہ مقصد دوسرا جزء اسم لانے سے حاصل نہ ہوتا اس لئے جملہ فعلیہ لایا گیا، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا یہ طرح طرح کی مصیبتیں اور آزمائشیں جو منافقین پر اترتی تھیں یہ بھی اللہ تعالیٰ کا استہزاء ہے۔

وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ ،مِنْ مَدَّ الْجَيْشَ وَ اَمَدَّهُ اِذَا زَادَهُ وَقَوَّاهُ وَمِنْهُ مَدَدْتُ

''اور اللہ تعالیٰ ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے سرگرداں رہیں'' (يَمُدُّ) مَدَّ الجيش و امدَّهُ سے ہے جب لشکر کو بڑھا دے اور قوی کر دے

السِّرَاجَ وَ الْاَرْضَ اِذَا اسْتَصْلَحْتَهَا بِالزَّيْتِ وَ السَّمَادِ لَا مِنَ الْمَدِّ فِي الْعُمْرِ فَاِنَّهُ يُعَدّٰى

،اور اسی سے ہے مددتُ السراجَ والارضَ جب آدمی چراغ کو تیل سے اور زمین کو کھاد سے درست کر لے ،مَدَّ فی العمر سے نہیں ہے کیونکہ وہ

بِاللَّامِ كَاَمْلٰى لَهٗ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيْرٍ وَيُمِدُّهُمْ

متعدی بالام ہوتا ہے املی لہ کی طرح، ابن کثیر کی قرأت یُمِدُّهُمْ بھی اسی پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ یَمُدُّ کی تشریح بیان کی ہے دو احتمال تھے اول یہ کہ یمدُّ مدالجیش سے ہو دوم یہ کہ مُدفی العمر سے ہو مصنف رحمہ اللہ نے پہلے احتمال کو ترجیح دی ہے دوسرے احتمال کو کمزور بتایا کہ کہ **مدفی العمر** سے نہیں کیونکہ وہ مد متعدی بالام ہوتا ہے متعدی بنفسہٖ نہیں ہوتا اور یمدهم متعدی بنفسہٖ ہے لہٰذا یہ متعدی بنفسہٖ **مدالجیش** سے ہی ہے، تو آیت کا معنی ہوا اللہ تعالیٰ منافقین کو زیادہ کر رہا ہے سرکشی میں، نیز ابن کثیر کی قرأت یُمِدُّهُمْ از افعال بھی اسی کی مؤید ہے، جس کا معنی بڑھانا ہے اور ایک قرأت کا ایسا معنی کرنا کہ دوسری قرأت کے موافق ہو جائے نہایت مناسب ہے، کیونکہ بسا اوقات ایک قرأت دوسری کی مفسر ہوتی ہے، اور موافقت مد الجیش سے ماننے میں ہے لہٰذا مد الجیش سے ہونا راجح ہے۔

وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا تَعَذَّرَ عَلَيْهِمْ اِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلٰى ظَاهِرِهٖ قَالُوْا لَمَّا مَنَعَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلْطَافَهٗ

اور معتزلہ پر جب مشکل ہو گیا کلام کو اس کے ظاہر پر جاری کرنا تو انہوں نے کہا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی وہ مہربانیاں روک لیں

الَّتِيْ يَمْنَحُهَا الْمُؤْمِنِيْنَ وَخَذَلَهُمْ بِسَبَبِ كُفْرِهِمْ وَاِصْرَارِهِمْ وَسَدَّ طَرِيْقَ التَّوْفِيْقِ عَلٰى

جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور منافقین کو ان کے کفر اور اصرار کے سبب بے یار و مددگار چھوڑا اور ان کے نفوس پر توفیق کا راستہ بند کر دیا تو اس کے سبب

أَنْفُسِهِمْ فَتَزَايَدَتْ بِسَبَبِهٖ قُلُوْبَهُمْ رَيْنًا وَظُلْمَةً تَزَايُدَ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِنْشِرَاحًا وَنُوْرًا

ان کے دلوں میں اس طرح زنگ اور تاریکی بڑھ گئی جیسے مؤمنین کے دلوں میں انشراح بڑھ گیا

تشریح: چونکہ یمدهم فی طغیانهم یعمهون میں اللہ تعالی کی طرف سرکشی میں ڈھیل دینے کی نسبت ہے اور سرکشی میں رہنے دینا معتزلہ کے نزدیک قبیح ہے اس لئے انہوں نے آیت کو ظاہر سے پھیر کر تاویل سے کام لینے کی کوشش کی ہے معتزلہ نے چار توجیہیں کیں ہیں عبارت ھذا میں پہلی توجیہ ذکر ہوئی کہ آیت میں مجاز ہے کہ منافقین کے کفر اور اصرار کے نتیجہ میں ان کا دلی زنگ بڑھا تو اللہ تعالی کے الطاف اور توفیق رک گئی تو زنگ اور سرکشی بڑھتی گئی تو کفر اور اصرار علی الکفر سبب ہوا الطاف الٰہی بند ہونے اور سلب توفیق کا، اور زنگ بڑھنا الطاف الٰہی کی بندش سے ہوا (تو اگر چہ اصل سبب کفر پر اصرار ہے مگر سبب قریب الطاف الٰہی کی بندش ہے اس لئے) سبب قریب ہونے کی وجہ سے اس کی اللہ تعالی کی طرف نسبت بطور مجاز ہوگئی تو حقیقۃً فعل منافقین سبب ہے اور منافقین فاعل حقیقی اور اللہ تعالی فاعل مجازی ہوا تو اسناد الی اللہ اسناد الی مسبب الاسباب ہو کر مجاز ہوئی،

اَوْ مَكَّنَ الشَّيْطَانَ مِنْ اِغْوَاءِ هِمْ فَزَادَهُمْ طُغْيَانًا اَسْنَدَ ذَالِكَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِسْنَادَ الْفِعْلِ

یا اللہ تعالی نے شیطان کو انہیں گمراہ کرنے کی طاقت دے دی تو شیطان نے ان کی سرکشی بڑھادی، اس کی اللہ تعالی کی طرف اسناد ایسے ہوئی جیسے فعل کی

اِلَى الْمُسَبِّبِ مَجَازًا، وَاَضَافَ الطُّغْيَانَ اِلَيْهِمْ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ اَنَّ اِسْنَادَ الْفِعْلِ اِلَيْهِ تَعَالٰى عَلَى

اسناد مسبب کی طرف ہوتی ہے پھر سرکشی کی نسبت منافقین کی طرف کی تا کہ یہ وہم نہ رہے کہ اللہ تعالی کی طرف فعل کی اسناد حقیقت پر محمول ہے، اور اس کی

الْحَقِيْقَةِ وَمَصْدَاقُ ذَالِكَ اَنَّهٗ لَمَّا اَسْنَدَ الْمَدَّ اِلَى الشَّيَاطِيْنَ اَطْلَقَ الْغَيَّ قَالَ وَاِخْوَانُهُمْ

تائید اس سے ہوتی ہے کہ جب اللہ تعالی نے سرکشی بڑھانے کی نسبت شیطان کی طرف کی ہے تو غی (سرکشی) مطلق ذکر کی ہے کہ فرمایا" اور ان کے بھائی

يَمُدُّوْنَهُمْ فِى الْغَيِّ

(شیاطین) ان کو سرکشی میں بڑھاتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں معتزلہ کی دوسری تاویل ذکر ہوئی ہے کہ سرکشی میں اضافہ کرنے کی نسبت اللہ تعالی کی طرف مجاز ہے کہ سرکشی بڑھنے کا سبب شیطان کا گمراہ کرنا ہے اور شیطان کو گمراہ کرنے کی قدرت اللہ تعالی نے دی ہے تو اللہ تعالی کی طرف نسبت مسبب الاسباب ہونے کی وجہ سے ہے، دونوں تاویلوں میں اللہ تعالی کی طرف نسبت ہونے کو جو مجازی کہا ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ طغیانهم میں طغیان کی نسبت منافقین کی طرف کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ طغیان حقیقۃً منافقین کا اپنا فعل ہے، اور اس کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالی نے سرکشی میں اضافہ کرنا شیاطین کی طرف منسوب کیا ہے یعنی آیت "واخوانهم یمدونهم فی الغی" میں بہر حال اللہ تعالی کی طرف نسبت مجازی ہے۔

وَقِيْلَ اَصْلُهٗ يَمُدُّلَهُمْ بِمَعْنٰى يُمْلِىْ لَهُمْ وَيَمُدُّ فِىْ اَعْمَارِهِمْ كَىْ يَتَنَبَّهُوْا وَ يُطِيْعُوْا فَمَا

اور کہا گیا کہ یمدهم کی اصل یمدلهم ہے یعنی ان کو مہلت دیتا ہے اور ان کی عمروں میں اضافہ کرتا ہے تا کہ متنبہ ہوں اور اطاعت کریں لیکن نہیں بڑھتے

ازْدَادُوْا اِلَّا طُغْيَاناً وَ عُمْهاً فَحُذِفَتِ اللَّامُ وَ عُدِّيَ الْفِعْلُ بِنَفْسِهٖ كَمَافِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى

مگر سرکشی اور بے راہ روی میں، پھر لام حذف کیا گیا اور فعل کو بذاتہ متعدی کر دیا گیا جیسے اللہ تعالی کے اس فرمان میں واختار موسیٰ قومهٗ (میں من

وَ اخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ

قومہ تھا من حذف کر کے اختار متعدی بنفسہ کر دیا گیا)

تشریح: یہاں معتزلہ کی تیسری تاویل ذکر ہوئی ہے کہ یمدھم میں حذف والایصال ہوا ہے یعنی دراصل فعل متعدی بہ لام تھا مگر لام حذف کر کے فعل کو متعدی بنفسہ کیا گیا ہے جیسے واختار موسیٰ قومهٗ میں حذف والایصال ہے کہ اصل میں واختار موسیٰ من قومہ ہے، اور یمدلھم کا معنی ہے کہ اللہ تعالی نے ان کو مہلت دی اور عمر بڑھائی مگر اللہ تعالی کا مہلت دینا تو اس لئے تھا تا کہ دین وایمان کی طرف لوٹیں مگر انہوں نے اس مہلت کو سرکشی میں اضافہ کیلئے استعمال کیا تو اللہ تعالی کا مہلت دینا بندوں کی مصلحت کیلئے تھا لہذا اللہ تعالی کی طرف قبیح کی نسبت نہیں ہوتی۔

اَوِ التَّقْدِيْرُ يَمُدُّهُمْ اِسْتِصْلَاحاً وَهُمْ مَعَ ذٰلِكَ يَعْمَهُوْنَ فِيْ طُغْيَانِهِمْ

یا تقدیر عبارت ہے یمدھم استصلاحاً اللہ تعالی تو ان کو نیک بننے میں بڑھانا چاہتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی سرکشی میں سرگردان ہیں

تشریح: یہ معتزلہ کی چوتھی تاویل ہے کہ یمدھم اپنے معنی میں ہے لیکن کلمہ استصلاحاً تمیز محذوف ہے ان کو بڑھاتے ہیں نیک زندگی اختیار کرنے میں تو بھی اللہ تعالی کی طرف قبیح کی نسبت نہ ہوئی، مگر یہ دونوں تاویلیں کمزور ہیں اول اس لئے کہ محذوفات ماننے کا تکلف کرنا پڑ رہا ہے تقدیر لام اور یعمھون کے مبتداء کی تقدیر اور تمیز کا حذف، دوم تنبیہ کی غرض سے عمر بڑھانا اور اطاعت ونیکی کے اضافہ کا ارادہ منافقین کی حالت کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالی کی مہربانیاں ہیں جن کے وہ مستحق نہیں ہیں، نیز اللہ تعالی کا اپنے ارادہ کو پورا نہ کر سکنا لازم آتا ہے۔

وَ الطُّغْيَانُ بِالضَّمِّ وَالْكَسْرِ كَلُقْيَانَ وَلِقْيَانَ، تَجَاوُزُ الْحَدِّفِي الْعُتُوِّ وَ الْغُلُوِّ فِي الْكُفْرِ وَ اَصْلُهٗ

اور طُغیان ضمہ اور کسرہ کے ساتھ ہے جیسے لُقیان اور لِقیان ہے طغیان بمعنی سرکشی اور کفر میں غلو کے اندر حد سے تجاوز کرنا ہے اس کا اصل معنی چیز کا اپنی

تَجَاوُزُ الشَّيْءِ عَنْ مَكَانِهٖ قَالَ تَعَالٰى اِنَّالَمَّاطَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ، وَالْعَمَهُ فِي الْبَصِيْرَةِ

جگہ سے تجاوز کرنا (ہٹنا) اللہ تعالی فرماتے ہیں "ہم نے جب پانی حد سے نکل گیا تم کو سوار کیا" اور عمہ سے مراد بصیرت میں اندھا پن ہے جیسے عمی آنکھ کا

كَالْعَمٰي فِي الْبَصَرِ وَهُوَالتَّحَيُّرُفِي الْاَمْرِيُقَالُ رَجُلٌ عَامِهٌ وَعَمِهٌ وَاَرْضٌ عَمْهَاءُ

اندھا پن ہے اور عمہ کا اصل معنی کسی معاملہ میں حیران ہونا کہتے ہیں رجل عامہ وعمہ حیران آدمی، اور ارض عمهاء وہ زمین جس کی علامات نہ

لَا مَنَارَ بِهَا قَالَ: اَعْمَى الْهُدٰى بِالْجَاهِلِيْنَ الْعُمَّهُ

ہوں شاعر کہتا ہے: ہدایت نے بصیرت کے اندھے جہلاء کو اندھا کر دیا۔

تشریح: اس عبارت میں طغیان اور یعمھون کی معنوی وضاحت کی ہے جو عبارت کے ترجمہ سے واضح ہے۔

اُولٰئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى ، اِخْتَارُوْهَا عَلَيْهِ وَاسْتَبْدَلُوْهَا بِهٖ وَاَصْلُهٗ بَذْلُ الثَّمَنِ
"یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت کے بدلہ میں گمراہی خریدی" یعنی ہدایت پر گمراہی کو اختیار کیا، اشتراء کا اصل معنی اعیان میں سے جو مطلوب ہو اس
لِتَحْصِيْلِ مَا يُطْلَبُ مِنَ الْاَعْيَانِ فَاِنْ كَانَ اَحَدُ الْعِوَضَيْنِ نَاضًّا تَعَيَّنَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يُطْلَبُ
کو حاصل کرنے کیلئے قیمت خرچ کرنا، پھر اگر دو عوضوں میں سے ایک نقد ہے تو وہی اس اعتبار سے کہ وہ لذاتہ مطلوب نہیں ہوتا قیمت بننا متعین ہے
لِعَيْنِهٖ اَنْ يَّكُوْنَ ثَمَنًا وَبَذْلُهٗ اِشْتِرَاءٌ وَاِلَّا فَاَىُّ الْعِوَضَيْنِ تَصَوَّرْتَهٗ بِصُوْرَةِ الثَّمَنِ فَبَاذِلُهٗ
اور اس کو خرچ کرنا اشتراء ہے، ورنہ دو عوضوں میں سے جونسی کو بھی قیمت تصور کرلو اس کا خرچ کرنے والا مشتری ہے اور لینے والا بائع ہے
مُشْتَرٍ وَاٰخِذُهٗ بَائِعٌ فَلِذٰلِكَ عُدَّتِ الْكَلِمَتَانِ مِنَ الْاَضْدَادِ
اسی لئے بیع وشراء دونوں کلموں کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں ذکر فرمائیں اشتراء کا معنی، ثمن ومبیع اور مشتری اور بائع کون ہے؟ فرماتے ہیں کہ اشتراء کا حقیقی معنی کسی عین مطلوب کو قیمت کے ذریعہ حاصل کرنا، اور مرادی معنی ایک شیء کی جگہ دوسری شیء کو اختیار کرنا۔

دوسری بات یہ بیان فرمائی کہ ثمن اور مبیع اور بائع ومشتری کی حقیقت کیا ہے؟ فرمایا ثمن جس طرف بھی ہو اس کو دینے والا مشتری اور لینے والا بائع ہے اور ثمن خرچ کرنا اشتراء ہے، اور عوضین میں سے جو ایک بھی نقدی ہو مثلاً درہم یا دینار یا آج کے دور میں روپے وہ ثمن ہوگا دوسرا عوض مبیع ہوگا کیونکہ درحقیقت ثمن وہ ہوتا ہے جو خود مطلوب نہیں ہوتا اس کا بدل مطلوب ہوتا ہے، اور اگر عوضین میں سے ایک بھی نقدی نہ ہو مثلاً ایک طرف گندم اور دوسری طرف جو وغیرہ ہو تو جس کو بھی ثمن سمجھو اس کے مقابلہ کا دوسرا مبیع کہلائے گا، مصنف رحمہ اللہ کہتے ہیں چونکہ جس صورت میں عوضین میں سے کوئی بھی نقدی نہ ہو وہاں کوئی ایک ثمن متعین نہیں اسی لئے بالخصوص وہاں بیع و شراء متضاد کلمے ہیں بائع ومشتری متعین نہیں۔

ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا فِىْ يَدِهٖ مُحَصِّلًا بِهٖ غَيْرَهٗ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْمَعَانِىْ اَوِ
پھر اشتراء بطور استعارہ استعمال کیا گیا اس سے اعراض کرتے ہوئے جو ہاتھ میں ہو اس کے غیر کو حاصل کرنے کیلئے چاہے وہ غیر معانی میں سے ہو یا اعیان
الْاَعْيَانِ وَمِنْهُ
میں سے ہو اسی سے شاعر کے ان شعروں میں ہے کہ

اَخَذْتَ بِالْجُمَّةِ رَاْسًا اَزْعَرَا	وَ بِالثَّنَايَا الْوَاضِحَاتِ الدُّرْدُرَا
(اے میری بیوی) تو نے پورے اور گھنے بالوں کے عوض میں چندلا	سر لیا اور چمکدار دانتوں کے عوض نوکیں گھسے ہوئے دانت لئے
وَ بِالطَّوِيْلِ الْعُمْرِ عُمْرًا جَيْذَرًا	كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ اِذْ تَنَصَّرَا
اور لمبی عمر کے عوض تھوڑی عمر لے لی جیسے معاملہ کیا	مسلمان نے جب نصرانیت اختیار کی،

تشریح: یہاں اشتراء کا مجازی معنی ذکر فرمایا ہے کہ حقیقی معنی تو ہوا قیمتی چیز خرچ کر کے مطلوب عین حاصل کرنا اور مجازاً اشتراء اپنے

قبضہ میں موجود چیز خواہ ذی قیمت ہو یا نہ اور اعیان میں سے ہو یا معانی میں سے اس سے منہ پھیر کر اس کی جگہ دوسری چیز حاصل کرنا تو مجازی معنی ہوا مطلق مقبوضہ سے اعراض اور دوسری شی ء کی تحصیل، مصنف رحمہ اللہ نے جو اشعار ذکر کئے ان میں آخر میں اشتراء ذکر ہوا جس میں مسلمان ہونے کی جگہ نصرانیت اختیار کرنا جو غیر اعیان میں سے ہے ذکر ہوا ہے۔

شارحین نے ذکر کیا کہ یہاں شعر میں " المسلم " سے خاص مسلم مراد ہے یعنی غسانی بادشاہ جبلہ بن صفوان جو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور میں مسلمان ہوا اور حج کیلئے کعبہ شریف آیا دوران طواف اس کے تہبند پر کسی کا پاؤں پڑا تو اس نے اس کو زور سے طمانچہ مارا وہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ مجھے قصاص دلائیں تو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جبلہ سے کہا کہ اس کو طمانچہ مارنے دو یا معاف کراؤ، اس نے کہا میں بادشاہ اور یہ عام آدمی ہو کر مجھے طمانچہ مارے گا؟ فرمایا اسلامی عدالت میں سب برابر ہیں اس نے کہا اچھا مجھے مہلت دیں تو اسی مہلت کے وقت میں بھاگ گیا اور روم پہنچ کر پھر نصرانی ہو گیا، ان تکفروا فان اللہ غنی عنکم۔

ثُمَّ اتُّسِعَ فِيْهِ فَاسْتُعْمِلَ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْءِ طَمْعًا فِيْ غَيْرِهٖ
پھر اس میں وسعت کی گئی اور ایک شی ءمیں لالچ کرتے ہوئے دوسری شی ء سے بے رغبتی کرنے کیلئے استعمال کیا گیا،

تشریح: اس عبارت میں اشتراء کا ایک اور معنی مجازی بیان کیا، ماقبل کے مجازی معنی میں یہ تھا کہ اپنے قبضہ میں موجود چیز سے اعراض کرنا اور غیر کو حاصل کرنا، اور اس معنی میں عموم ہے کہ ایک چیز کے شوق میں دوسری کسی بھی شی ء سے اعراض کرنا چاہے قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

وَ الْمَعْنٰى اَنَّهُمْ اَخَلُّوْا بِالْهُدٰى الَّذِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُمْ بِالْفِطْرَةِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
آیت کا معنی یہ ہے کہ منافقین نے اس ہدایت کو ضائع کیا جو ان کیلئے اللہ تعالی نے وہ فطرت بنائی تھی جس پر اللہ تعالی نے لوگوں کو پیدا کیا وہ گمراہی حاصل
مُحَصِّلِيْنَ الضَّلَالَةَ الَّتِيْ ذَهَبُوْا اِلَيْهَا اَوِ اخْتَارُوا الضَّلَالَةَ وَاسْتَحَبُّوْهَا عَلَى الْهُدٰى
کرتے ہوئے جس کی طرف گئے ہیں، یا معنی ہے کہ گمراہی اختیار کی اور ہدایت کے مقابلہ میں اس کو پسند کیا،

تشریح: اس عبارت میں مجازی معنی آیت میں فٹ کئے ہیں جس سے اس سوال کا جواب بھی ہو گیا کہ منافقین وکفار کے پاس ہدایت موجود ہی نہ تھی جس کے عوض میں گمراہی کو اختیار کیا ہو تو ان کے متعلق یہ خبر کیسے دی گئی؟ تو قاضی صاحب رحمہ اللہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب یہ مجازی معنی لئے جائیں تو یہ اشکال نہیں رہے گا کہ اشتراء کے پہلے مجازی معنی لیں تو پھر وہ ہدایت جو ان کے قبضہ میں تھی وہ ہدایت ہے جو اللہ تعالی نے فطرتی طور پر ہر پیدا ہونے والے میں رکھی ہے اور وہ منافقین وکفار میں بھی رکھی تھی مگر انہوں نے گمراہی اختیار کی، اور دوسرے معنی لیں تو مراد ہدایت کے مقابلہ میں گمراہی کو ترجیح دینا ہے اس میں ہدایت قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ ،تَرْشِيْحٌ لِلْمَجَازِ ،لَمَّا اسْتَعْمَلَ الْاِشْتِرَاءَ فِيْ مُعَامَلَتِهِمْ اَتْبَعَهٗ بِمَا
" پس نہ نفع اٹھایا ان کی تجارت نے " یہ ترشیح مجازی ہے کہ جب اللہ تعالی نے ان کے معاملہ میں لفظ اشتراء استعمال فرمائے تو اس کے بعد ان

يُشَاكِلُهُ تَمْثِيلًا لِخَسَارِهِمْ وَنَحْوُهُ

کے خسارے کو تشبیہ دینے کیلئے اشتراء کے مناسب کو لائے، اسی کے مثل شعر ہے:

وَ لَمَّا رَئَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةٍ	وَ عَشَّشَ فِيْ وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِيْ
اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ سیاہ کوے پر غالب آئی اور اس کے	دونوں گھونسلوں میں اتر گئی تو اس کیلئے میرا دل بے چین ہوگیا

تشریح: ان عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ منافقین وکفار کے ایمان کی جگہ کفر اختیار کئے رکھنے کو تجارت اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے آخرت کے بدانجام کو خسارہ فرمانے میں ترشیح مجاز ہے ترشیح مجاز ترشیح مجاز لغوی کو ترشیح استعارہ بھی کہتے ہیں یہ ہے کہ مجاز جب قرینہ کے ساتھ ملکر تام ہوجائے اس کے ساتھ ایسی صفت ذکر ہو جو معنی حقیقی سے مناسبت رکھتی ہو یہاں آیت میں چونکہ اولاً ہدایت کی جگہ گمراہی اختیار کرنے کیلئے لفظ اشتراء مجازاً استعمال ہوا تو اب اس کے بعد ان کے خسارے کو ظاہر کرنے کیلئے بطور تمثیل وہ چیزیں لائی گئیں جو اشتراء کے معنی حقیقی کے مناسب تھیں یعنی ربح اور تجارت اور تجارت کا صحیح طریقہ اختیار نہ کرسکنا جو "و ما كانوا مهتدين" میں ذکر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جیسے آیت میں ترشیح مجاز ہے ایسے ہی ان اشعار میں ترشیح مجاز ہے:

لما رأيت النسر عز ابن داية و عشش في و كريه جاش له صدري

پہلے مصرع میں گدھ سے مراد بڑھاپا ہے اور سیاہ کوے سے مراد سیاہ بال ہیں بڑھاپے کو گدھ سے اور سیاہ بالوں کو کوے سے تشبیہ دی ہے۔ کہتے ہیں کہ کوے کے دو گھونسلے ہوتے ہیں ایک سردی کے موسم کیلئے دوسرا گرمی کے موسم کیلئے مراد انسان کی داڑھی اور سر کے بال ہیں یعنی بڑھاپے نے سر اور داڑھی دونوں کے بالوں کو سفید کردیا بڑھاپے کو گدھ سے اور سیاہ بالوں کو سیاہ کوے سے اور داڑھی اور سر کے بالوں کو گھونسلے سے تشبیہ دی ہے تو چونکہ گدھ اور کوے کا ذکر بطور مجاز کیا تو اس کے بعد اس کے مناسب گھونسلوں کا ذکر کیا، یہ بھی ترشیح مجاز ہوا۔

وَ التِّجَارَةُ طَلَبُ الرِّبْحِ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، وَالرِّبْحُ الْفَضْلُ عَلٰى رَأْسِ الْمَالِ وَلِذٰلِكَ سُمِّيَ

اور تجارت خرید وفروخت کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کی کوشش ہے، اور ربح اصل مال پر زیادتی ہے اسی لئے نفع کا نام شف بھی رکھا گیا (شف بمعنی زیادتی)

شِفًّا وَ اِسْنَادُهُ اِلَى التِّجَارَةِ وَهُوَ لِاَرْبَابِهَا عَلَى الْاِتِّسَاعِ لِتَلَبُّسِهَا بِالْفَاعِلِ اَوْ لِمُشَابَهَتِهِ اِيَّاهُ

اور ربح کی نسبت تجارت کی طرف باوجودیکہ وہ تاجروں کیلئے ہوتا ہے بطور مجاز کے ہے کیونکہ تجارت فاعل کے ساتھ متصل ہوتی ہے یا وہ اس حیثیت سے

مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا سَبَبُ الرِّبْحِ وَ الْخُسْرَانِ

فاعل کے ساتھ مشابہ ہے کہ وہ نفع اور خسارہ کا سبب ہے

تشریح: باقی بات ترجمہ سے واضح ہے، آخر میں یہ ذکر ہے کہ نفع حاصل کرنا نہ کرنا تو تاجروں کیلئے ہوتا ہے تجارت کو حاصل نہیں ہوتا تو یہاں نفع حاصل نہ کرنے کی نسبت تجارت کی طرف کیوں ہے تاجروں کی طرف کیوں نہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس نسبت کو مجاز قرار دیکر وجہ یہ بیان کی کہ تجارت کو تاجر کے ساتھ تلبس یعنی تعلق ہے کیونکہ تجارت تاجر کا فعل ہے اور فعل کو فاعل کے ساتھ تعلق

ہوتا ہے اس تعلق کی وجہ سے تاجر کے بجائے تجارت کی طرف نسبت ہے یا تجارت کو تاجر کے ساتھ مشابہت ہے اس لئے تجارت کی طرف نسبت کردی گئی وجہ مشابہت یہ ہے کہ ربح میں جیسے تاجر کا دخل ہے ایسے تجارت کا بھی دخل ہے اور چونکہ تجارت غیر ماھولہ ہے اور غیر ماھولہ کی طرف اسناد مجاز ہے اس لئے اس کی طرف اسناد کو مجاز کہا۔

وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِيْنَ ، لِطُرُقِ التِّجَارَةِ فَاِنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنْهَا سَلَامَةُ رَأْسِ الْمَالِ وَالرِّبْحِ ، وَ
" اور وہ صحیح راہ پانے والے نہ ہوئے" یعنی تجارت کی راہ ،اس لئے کہ تجارت سے مقصود اصل مال کی سلامتی اور نفع ہے اور
هٰؤُلَاءِ قَدْ اَضَاعُوا الطَّلِبَتَيْنِ لِاَنَّ رَأْسَ مَالِهِمْ كَانَ الْفِطْرَةُ السَّلِيْمَةُ وَالْعَقْلُ الصِّرْفُ فَلَمَّا
ان لوگوں نے دو مطلوب ضائع کئے کیونکہ ان کا رأس المال فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی تو جب انہوں نے گمراہی والے
اعْتَقَدُوْا هٰذِهِ الضَّلَالَاتِ بَطَلَ اِسْتِعْدَادُهُمْ وَاخْتَلَّ عَقْلُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ رَأْسُ مَالٍ
اعتقادات اپنائے ان کی استعداد ضائع ہوگئی اور اور عقل خراب ہوگئی اور ان کے پاس وہ رأس المال ہی نہ رہا جس کے ذریعہ وہ حق پانے
يَتَوَسَّلُوْنَ بِهٖ اِلٰى دَرْكِ الْحَقِّ وَنَيْلِ الْكَمَالِ فَبَقُوْا خَاسِرِيْنَ اٰيِسِيْنَ عَنِ الرِّبْحِ
اور کمال حاصل کرنے تک پہنچتے تو خسارے والے ہو کر اور نفع سے مایوس ہو کر اصل مال کو بھی گم کرنے والے
فَاقِدِيْنَ لِلْاَصْلِ
ہو کر رہ گئے۔

تشریح :سوال ہوا کہ منافقین وکفار کا ہدایت نہ پانا "اولائك الذين اشتروا الضلالة بالهدىٰ" میں ذکر ہوگیا تو پھر "وما كانوا مهتدين" میں اس کا دوبارہ ذکر تکرار ہے جو فصاحت کے خلاف ہے۔ **جواب:** یہ ہے کہ پہلے ہدایت سے ہدایت دینی مراد تھی اور اب ہدایت سے تجارت کے راستہ کی ہدایت نہ پانا ذکر ہے اس لئے تکرار نہیں ہے۔

فان المقصود: سے تجارت کے راستہ کی ہدایت نہ پانے کی وضاحت ذکر ہے کہ چونکہ تاجروں کا تجارت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اصل مال بھی محفوظ رہے اور نفع بھی حاصل ہو اگر نفع تو حاصل نہ ہو مگر مال محفوظ رہے تو تجارت بے فائدہ ہے اور اگر نہ نفع حاصل ہو نہ اصل مال باقی بچے تو اس سے بڑھ کر خسارہ نہیں ہے اور ایسے شخص نے تجارت کا طریقہ اور راستہ نہ پایا منافقین وکفار کا حال اسی خسارے والے تاجر کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو فطرت سلیمہ اور عقل صحیح عطا فرمایا اور انہوں نے گمراہی کے راستے اختیار کر کے دونوں کو ضائع کیا حالانکہ ان دو چیزوں کے ذریعہ حق کی پہچان اور فضائل کی تحصیل ہوتی ہے اس لئے وہ لوگ ناکامی ونامرادی اور مایوسی کے سوا کچھ حاصل نہ کریں گے۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا ، لَمَّا جَاءَ بِحَقِيْقَةِ حَالِهِمْ عَقَّبَهَا بِضَرْبِ الْمَثَلِ زِيَادَةً فِى
" ان کی مثال اس شخص کے حال کی طرح ہے جس نے آگ جلائی" جب ان کی حقیقت حال ذکر کی تو اس کے پیچھے وضاحت وتقریر
التَّوْضِيْحِ وَالتَّقْرِيْرِ فَاِنَّهٗ اَوْقَعُ فِى الْقَلْبِ وَاَقْمَعُ لِلْخَصْمِ الْاَلَدِّ لِاَنَّهٗ يُرِيْكَ الْمُتَخَيَّلَ
زیادہ کرنے کیلئے مثال بیان کی کیونکہ مثال دل میں زیادہ بیٹھتی ہے اور جھگڑالو مخالف کے دعویٰ کی بنیاد اکھیڑتی ہے کیونکہ مثال آپ کو خیالی بات کو محقق

مُحَقَّقًا وَالْمَعْقُوْلَ مَحْسُوْسًا وَلِأَمْرٍ مَّا اَكْثَرَ اللّٰهُ فِيْ كُتُبِهِ الْاَمْثَالَ وَفَشَتْ فِيْ كَلَامِ الْاَنْبِيَاءِ

اور معقول کو محسوس دکھاتی ہے اور کتنی اغراض کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابوں میں کثرت سے مثالیں بیان کیں اور انبیاء علیہم السلام اور داناؤں کے کلام

وَ الْحُكَمَاءِ

میں مثالیں عام ہوئی ہیں

تشریح: اس عبارت میں مثلهم کا ماقبل سے ربط بیان کیا ہے کہ ماقبل میں منافقین کفار کی حقیقت حال بیان ہوئی اب اللہ تعالیٰ نے ان کے حال کو زیادہ واضح کرنے کیلئے مثال بیان فرمائی ہے مثال میں دو فائدے ہوتے ہیں اول: یہ کہ مثال بات کو دل میں زیادہ بٹھاتی ہے، دوم مثال سے فریق مخالف کے دعویٰ کا رد بہت خوب ہوتا ہے کیونکہ جس بات کی مثال دی جا رہی ہے وہ بات مثال سے پہلے تخیل (ذہن) اور عقل میں تھی مثال سے وہ تخیل سے نکل کر سامنے موجود کی طرح اور عقل سے نکل کر دکھائی دینے والی بن جاتی ہے، ایسے قسم کے کئی اغراض کیلئے اللہ تعالیٰ کی کتابوں اور انبیاء علیہم السلام اور داناؤں کی کلام میں مثالیں بکثرت ذکر ہوئی ہیں۔

وَالْمَثَلُ فِي الْاَصْلِ بِمَعْنَى النَّظِيْرِ يُقَالُ مِثْلٌ وَمَثَلٌ وَمَثِيْلٌ كَشِبْهٍ وَشَبَهٍ وَشَبِيْهٍ ثُمَّ قِيْلَ

اور مثل اصل میں بمعنی نظیر (دوسری چیز سے ملتی جلتی چیز) ہے مِثل اور مَثل اور مَثِیل شِبہ اور شَبہ اور شَبیہ کے ہم وزن بولا جاتا ہے، پھر مثل اس

لِلْقَوْلِ السَّائِرِ الْمُمَثَّلِ مَضْرِبُهٗ بِمَوْرِدِهٖ وَلَا يُضْرَبُ اِلَّا مَافِيْهِ غَرَابَةٌ وَلِذٰلِكَ حُوْفِظَ عَلَيْهِ

مشہور کلام کو کہا جاتا ہے جس کے ورود کے موقع کے ساتھ فی الحال استعمال کے موقع کو تشبیہ دینے کیلئے بولا جائے، اور مثل اسی میں بیان ہوتی ہے جس میں

مِنَ التَّغْيِيْرِ ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِكُلِّ حَالٍ اَوْ قِصَّةٍ اَوْ صِفَةٍ لَهَا شَانٌ وَفِيْهَا غَرَابَةٌ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى مَثَلُ

غرابت (ندرت) ہو، اسی لئے مثل کو تبدیلی سے محفوظ کیا جاتا ہے، پھر ایسے ہر حال اور واقعہ اور صفت کیلئے مجازاً استعمال ہوتی ہے جس کی خاص شان ہو اور

الْجَنَّةِ الَّتِيْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى وَالْمَعْنٰى حَالُهُمُ الْعَجِيْبَةُ

اس میں غرابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "مثل اس جنت کی جس کا وعدہ متقین سے کیا گیا" اور فرمان ہے "اللہ تعالیٰ کیلئے اونچی شان ہے" آیت کا معنی

الشَّانِ كَحَالِ مَنِ اسْتَوْقَدَ نَارًا

یہ ہے کہ ان کا قابل تعجب حال اس کے حال جیسا ہے جس نے آگ جلائی۔

تشریح: اس عبارت میں مثل کی لغوی اصطلاحی وضاحت اور فائدے بیان کئے ہیں مثل کا معنی ہے نظیر، نظیر کسی شیء کے مشابہ چیز کو کہتے ہیں، اس معنی میں تین طرح پڑھا جاتا ہے مِثْلٌ مَثَلٌ مَثِيلٌ معنی ایک ہی ہے جیسے شَبَہٌ شِبْہٌ شَبِیْہٌ تین طرح ہے اور بمعنی مشابہ ہے، اصطلاح میں مثل یہ ہے کہ جو کلام کسی خاص موقع میں استعمال ہوئی ہے اس خاص موقع کے ساتھ حال میں استعمال کے موقع کو تشبیہ دینے کیلئے وہی کلام استعمال کرنا، (اس کلام کے اول استعمال کے موقع کو مورد اور فی الحال استعمال کے موقع کو مضرب کہتے ہیں) جیسے رمية من غير رام ، تابط شرا ، وغیرہ بکثرت مثالیں ہیں، اور مثل ایسے موقع میں استعمال ہوتی ہے جہاں ندرت اور خاص اعجوبہ والا موقع ہو اسی لئے مورد کے وقت کے الفاظ کو تغیر وتبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں مثل کا

مجازی طور پر استعمال ہر اس حال اور واقعہ اور صفت کیلئے ہوتا ہے جس کی خاص شان ہو اور عجیب و غریب ہو۔آیت میں مثلھم کمثل الذی استوقد نارا کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حالت ایسے قابل تعجب ہے جیسے اس شخص کی جس نے آگ جلائی مگر روشن ہونے کے بعد سب ختم ہوگئی اور جلانے والا اندھیرے میں رہ گیا۔

وَ الَّذِیْ بِمَعْنَی الَّذِیْنَ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَخُضْتُمْ كَالَّذِیْ خَاضُوْا اِنْ جُعِلَ مَرْجَعُ الضَّمِیْرِ

اورالذی الذین کے معنی میں ہے جیسے اللہ تعالی کے فرمان "وخضتم کالذی خاضوا" میں ہے اگر اس کو "نورھم" کی ضمیر

فِیْ بِنُوْرِهِمْ وَ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ وَلَمْ يَجُزْ وَضْعُ الْقَائِمِ مَوْضِعَ الْقَائِمِيْنَ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ

کا مرجع ٹھہرایا جائے اور یہ تو جائز ہے مگر القائمین کی جگہ القائم جائز نہیں ہے کیونکہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہے بلکہ وہ جملہ مقصود ہے

بِالْوَصْفِ بَلِ الْمَقْصُوْدُ الْجُمْلَةُ الَّتِیْ هِیَ صِلَتُهٗ وَهُوَ وُصْلَةٌ اِلٰی وَصْفِ الْمَعْرِفَةِ بِهَا وَلِاَنَّهٗ

جو اس کا صلہ ہے الذی تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ کے موصوف بننے کا ذریعہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کے جزء

لَيْسَ بِاسْمٍ تَامٍّ بَلْ هُوَ كَالْجُزْءِ مِنْهُ فَحَقُّهٗ اَنْ لَّا يُجْمَعَ كَمَا لَا يُجْمَعُ اَخَوَاتُهَا وَيَسْتَوِیْ فِيْهِ

کے بمنزلہ ہے تو اس کا حق یہ ہے کہ اس کو جمع نہ لایا جائے جیسے اس کے ہم مثل دوسرے اسماء موصولہ کو جمع نہیں لایا جاتا،اور اس میں

الْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ ،وَلَيْسَ الَّذِيْنَ جَمْعَهُ الْمُصَحَّحُ بَلْ ذُوْ زِيَادَةٍ زِيْدَتْ لِزِيَادَةِ الْمَعْنٰی

واحد و جمع برابر ہیں،اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں ہے بلکہ معنی کی زیادتی پیدا کرنے کیلئے زیادتی رکھنے والا ہے اسی لئے توضیح لغت

وَلِذٰلِكَ جَاءَ بِالْيَاءِ اَبَدًا عَلَی اللُّغَةِ الْفَصِيْحَةِ الَّتِیْ عَلَيْهَا التَّنْزِيْلُ وَلِكَوْنِهٖ مُسْتَطَالًا بِصِلَتِهٖ

پر جس پر قرآن مجید نازل ہوا ہمیشہ یاء کے ساتھ آیا ہے،نیز اس لئے کہ اپنے صلہ کے ساتھ مل کر طویل ہوگیا تخفیف کا مستحق ہوا ہے اس وجہ سے اس کی تخفیف میں

اِسْتَحَقَّ التَّخْفِيْفَ وَلِذٰلِكَ بُوْلِغَ فِيْهِ فَحُذِفَ يَاؤُهٗ ثُمَّ كَسْرَتُهٗ ثُمَّ اقْتُصِرَ عَلَی اللَّامِ فِیْ

مبالغہ کیا گیا اور اسم فاعل و اسم مفعول میں الذی کی یاء پھر کسرہ حذف کرکے الف لام پر اکتفاء کیا گیا ہے، یا الذی سے مستوقدین کی جنس

اَسْمَاءِ الْفَاعِلِيْنَ وَالْمَفْعُوْلِيْنَ اَوْ قُصِدَ بِهٖ جِنْسُ الْمُسْتَوْقِدِيْنَ اَوِ الْفَوْجُ الَّذِیْ اسْتَوْقَدَ

مراد لینے کا ارادہ کیا گیا ہے یا جماعت مستوقد مراد ہے

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے **سوال:** یہ ہوا کہ آیت کے اگلے حصہ میں "فلما اضاءت ماحولہ" شرط اور "ذھب اللہ بنورھم" جزاء ہے اور شرط کے شروع کا فاء دال ہے کہ اس کا ماقبل سے ربط ہے اور ماقبل میں "الذی استوقد نارا" ہے تو الذی اسم موصول مفرد ہے "ماحولہ" میں ضمیر مضاف الیہ مفرد کا مرجع بھی الذی ہے اور "نورھم" میں ضمیر جمع مضاف الیہ کا مرجع بھی اگر الذی ہے تو نورھم کی ضمیر راجع جمع اور مرجع الذی مفرد ہے راجع و مرجع میں مطابقت نہیں ہے؟

مصنف ﷫ نے اس کی کئی توجیہات کی ہیں ① الذی الذین جمع کے معنی میں ہے جیسے خضتم کالذی خاضوا میں الذی بمعنی الذین ہے۔

اس پر سوال ہوا کہ جب الذین کی جگہ الذی استعمال ہوتا ہے تو القائمین کی جگہ القائم بھی استعمال ہونا چاہیئے حالانکہ القائم القائمین کی جگہ استعمال نہیں ہوسکتا؟

جواب یہ ہے کہ القائم اور الذی میں تین طرح فرق ہے ① یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا اس کا صلہ مقصود بالوصف ہوتا ہے ماجاء نی الرجل الذی ھو عالم میں مقصود بالوصف ھو عالم کو الرجل کی صفت بناتا ہے کہ ھو عالم جملہ ہونے کی وجہ سے نکرہ تھا الذی نے معرفہ بنا کر الرجل معرفہ کی صفت بنانا صحیح بنادیا جبکہ جاء نی الرجل القائم میں القائم ہی مقصود بالوصف ہے ② الذی اسم تام نہیں ہے بلکہ صلہ کے ساتھ ملکر تام بنتا ہے جبکہ القائم اسم تام ہے اور اسم غیر تام کی جمع نہیں آسکتی اسم تام کی جمع آتی ہے اس لئے الذی کی جمع نہیں اور القائم کی جمع ہے۔ ③ الذی اپنے صلہ کے ساتھ ملکر لمبا ہوجاتا ہے کیونکہ اس کا صلہ جملہ ہوتا ہے تو وہ مقتضی تخفیف ہوا تو یاء بھی اور ذال کا کسرہ بھی حذف کر کے اسم فاعل واسم مفعول میں صرف الف لام کو باقی رکھا گیا جبکہ القائمین میں طول نہیں تو اس میں تخفیف بھی نہیں کی گئی لہٰذا دونوں کا حکم ایک نہیں ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے جو دوسرا فرق بیان کیا کہ الذی کی جمع نہیں آتی اور القائم کی جمع آتی ہے اس پر سوال ہوا کہ الذی کی جمع بھی آتی ہے یعنی الذین تو یہ فرق کرنا درست نہیں ہے، مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ الذین الذی کی جمع نہیں اگر الذی کی جمع ہوتا تو حالت رفع میں الّذون آتا جیسے حالت رفع میں القائمون آتا ہے چونکہ الذی اسم جنس ہے جو قلت وکثرت دونوں پر دلالت کرتا ہے تو الذین کے آخر میں یاء نون بڑھا کر کثرت تعداد کے معنی پر دلالت کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔

② دوسری توجیہ یہ ہے کہ الذی اسم جنس ہے اور مراد جنس مستوقد ہے کوئی خاص شخص مراد نہیں اور جنس قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہوتی ہے تو اس کے معنی قلیل کا لحاظ کرتے ہوئے حولہٗ کی ضمیر مفرد لائی گئی اور معنی کثیر کا لحاظ کرتے ہوئے نورھم میں ضمیر جمع لائی گئی ہے۔

③ تیسری توجیہ یہ ہے کہ الذی سے پہلے لفظ الفوج حذف ہے ای کمثل الفوج الذی استوقد اور لفظ فوج لفظاً مفرد اور معنیً جمع ہے تو حولہٗ میں لفظ کا لحاظ کر کے ضمیر مفرد لائی گئی اور نورھم کی ضمیر معنی کا لحاظ کر کے جمع لائی گئی ہے۔

وَالْاِسْتِيْقَادُ طَلَبُ الْوُقُوْدِ وَالسَّعْيُ فِيْ تَحْصِيْلِهٖ وَهُوَسُطُوْعُ النَّارِوَارْتِفَاعُ لَهَبِهَا وَ
استیقاد وقود یعنی آگ دھکنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا ہے اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا، نار کا اشتقاق
اِشْتِقَاقُ النَّارِ مِنْ نَارَ يَنُوْرُ نَوْراً اِذَا نَفَرَ لِاَنَّ فِيْهَا حَرْكَةً وَّاضْطِرَاباً
نار ینور نوراً سے ہے جب کوئی چیز بھاگے کیونکہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہوتی ہے

تشریح: اس عبارت میں استوقد اور نارًا کی وضاحت ہے، استوقد از استفعال ہے استفعال کی سین تاء طلب فعل کیلئے ہوتی ہے تو استیقاد کا معنی وقود چاہنا، وقود حاصل کرنے کی کوشش کرنا، وقود بمعنی آگ بڑھنا اس کے شعلے بلند ہونا۔

نار: از نصر نار ینور نوراً سے بمعنی متحرک ہونا آگ کو نار بھی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرکت واضطراب ہوتی ہے۔

فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَاحَوْلَهٗ ،اَيِ النَّارُمَاحَوْلَ الْمُسْتَوْقِدِ اِنْ جَعَلْتَهَامُتَعَدِّيَةً وَ اِلَّا اَمْكَنَ اَنْ
"پھر جب اس آگ نے اس جلانے والے کے آس پاس کی چیزوں کو روشن کر دیا" یہ معنی تب ہے جب تو اضاءت کو متعدی بنائے، ورنہ ممکن ہے کہ

تَكُوْنَ مُسْنِدَةً اِلٰى مَا، وَالتَّانِيْثُ لِاَنَّ مَاحَوْلَهٗ اَشْيَاءٌ وَاَمَاكِنُ اَوْ اِلٰى ضَمِيْرِ النَّارِ وَ مَا

اضاءت ما کی طرف مسند ہو، اور اضاءت کا مؤنث ہونا اس لئے ہے کہ جلانے والے کے آس پاس کی چیزیں اور جگہیں ہیں، یا اضاءت مسند ہے

مَوْصُوْلَةٌ فِيْ مَعْنَى الْاَمْكِنَةِ نَصْبٌ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ اَوْمَزِيْدَةٌ وَحَوْلَهٗ ظَرْفٌ وَتَالِيْفُ الْحَوْلِ

نار کی ضمیر کی طرف اور ما موصولہ ہے بمعنی امکنہ کے بناء برظرفیت منصوب ہے، یا ما زائدہ ہے اور حولہٗ ظرف ہے اور حول کی ترکیب کلماتی دوران

لِلدَّوَرَانِ وَقِيْلَ لِلْعَامِ حَوْلٌ لِاَنَّهٗ يَدُوْرُ

(گھومنے) کے معنی کے لیے ہے سال کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گھومتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں کئی باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) اضاءت فعل میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعدی ہو (بمعنی روشن کرنا) اس صورت میں ضمیر فاعل نار کی طرف راجع ہے اور ماحولہٗ مفعول بہ ہے اور ماحولہٗ کی ما موصولہ ہے یا موصوفہ، موصولہ ہو تو حولہٗ ثابتۃ کا ظرف مکان ہو کر ما کا صلہ ہے، اور اگر ما موصوفہ ہو تو حولہٗ اشیاء و اماکن کے معنی میں ہو کر ثابتۃ کا ظرف ہو کر ما کی صفت ہوگی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضاءت لازم ہو (روشن ہونا) اس صورت میں ماحولہٗ فاعل ہوگا اور ماحولہٗ کی ما موصوفہ یا موصولہ ہونے کا ذکر اور ترکیب بیان ہو گئی ہے،

سوال: اضاءت مؤنث کا صیغہ ہے اس کا فاعل ما مذکر ہے تو فعل و فاعل میں مطابقت نہیں ہے؟

جواب: ما میں دو پہلو ہیں لفظی اور معنوی، لفظاً مذکر اور معناً مؤنث ہے کیونکہ مراد ما سے اشیاء و اماکن ہیں اور وہ متعدد ہونے کی وجہ سے جمع ہیں اور جمع کیلئے ضمیر مؤنث استعمال ہوتی ہے، یا اضاءت فعل کی ضمیر راجع بطرف نار فاعل اور ماحولہٗ مفعول فیہ ہے حولہٗ کی ضمیر مضاف الیہ مستوقد کی طرف راجع ہے یعنی جب آگ روشن ہو گئی جلانے والے کے آس پاس میں، یعنی اس کی روشنی پھیلی، اس صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ ما زائدہ ہو تو بھی حولہٗ ظرف ہوگا۔

② حول کا اصل معنی گھومنا از نصر ہے، حالُ الانسان بمعنی انسان کے پاس گھومنے والے عوارض، پھر سال کو بھی حول کہتے ہیں کیونکہ سال بھی بار بار گھوم کر آتا ہے۔

ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ، جَوَابُ لَمَّا وَالضَّمِيْرُ لِلَّذِيْ وَجَمْعُهٗ لِلْحَمْلِ عَلَى الْمَعْنٰى وَعَلٰى هٰذَا

"اللہ تعالیٰ لے گیا ان کی روشنی کو" یہ (فلما کے) لما کا جواب ہے، اور نورھم کی ضمیر الذی کیلئے ہے اور ضمیر کا جمع ہونا الذی کے معنی پر محمول کر کے ہے

اِنَّمَا قَالَ بِنُوْرِهِمْ وَلَمْ يَقُلْ بِنَارِهِمْ لِاَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْ اِيْقَادِهَا، اَوِاسْتِيْنَافٌ اُجِيْبَ بِهٖ

اسی بناء پر بنورھم فرمایا، بنارھم نہیں فرمایا کیونکہ آگ جلانے سے یہی مقصود ہے، یا یہ جملہ مستانفہ ہے جس کے ذریعہ سوال کرنے والے کے سوال کا

اِعْتِرَاضُ سَائِلٍ يَقُوْلُ مَابَالُهُمْ شُبِّهَتْ حَالُهُمْ بِحَالِ مُسْتَوْقِدٍ اِنْطَفَأَتْ نَارُهٗ اَوْبَدَلٌ مِنْ

جواب دیا گیا کہ سائل کہتا ہے کہ کیا بات ہے کہ منافقین کے حال کو اس آگ جلانے والے کے حال سے جس کی آگ بجھ جائے تشبیہ دی گئی،

جُمْلَةِ التَّمْثِيْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَيَانِ وَالضَّمِيْرُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ لِلْمُنَافِقِيْنَ وَالْجَوَابُ مَحْذُوْفٌ

یا یہ مجموعہ تمثیل سے بطور بیان کے بدل ہے، دونوں صورتوں میں ضمیر منافقین کی طرف راجع ہے، اور لما کا جواب محذوف ہے جیسے

كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَمَّاذَهَبُوْابِهٖ لِلْاِيْجَازِ وَ اَمْنِ الْاِلْتِبَاسِ

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے فلماذھبوا بہ ،اختصار کی خاطر اور اشتباہ سے امن کی وجہ سے

تشریح: اس عبارت میں ذھب اللہ بنورھم کی ترکیبیں بیان فرمائی ہیں تین ترکیبیں ہیں ① لما اضاءت شرط ہے ذھب اللہ لما کا جواب اور جزاء ہے ② ذھب اللہ جملہ متانفہ ہے، جملہ متانفہ سوال کا جواب ہوتا ہے یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد آگ بجھ جانے کے حال سے منافقین کے حال کو کس چیز میں تشبیہ دی گئی ؟جواب دیا گیا ذھب اللہ بنورھم جیسے آگ جلانے والے کی آگ بجھ گئی ایسے ہی منافقین کا نور ایمان سلب ہوگیا تو ذھب اللہ بنورھم منافقین کا حال ہے اس لئے بنورھم فرمایا بنارھم نہیں فرمایا کیونکہ آگ جلانے والوں کا حال نہیں بیان ہورہا، اگر ان کا حال بیان ہوتا تو بنارھم فرمایا جاتا، ③ جملہ مثلھم کمثل الذی استوقد نارا مبدل منہ اور فلما اضاءت ماحولہ ذھب اللہ بنورھم پورا جملہ عطف بیان کے طریقہ پر بدل ہے چونکہ مثلھم کمثل الذی استوقد نارا میں مشبہ اور مشبہ بہ کا ذکر ہے مگر وجہ شبہ میں اجمال تھا ذھب اللہ بنورھم سے وجہ شبہ کا اجمال دور کیا گیا تو یہ بدل البعض ہے،اس ترکیب کے مطابق بھی نورھم کی ضمیر مضاف الیہ منافقین کی طرف راجع ہے،ان دو ترکیبوں کی صورت میں لما کا جواب محذوف ہوگا تقدیر عبارت ہوگی فلما اضاءت ماحولہٗ ذھب اللہ بنورھم خمدت نارھم ،جواب کا حذف اختصار کیلئے ہوا نیز جواب سمجھنے میں کوئی التباس واشتباہ نہ تھا ہر سامع کو سمجھ آنے والا تھا اس لئے حذف کردیا گیا۔

سوال: ہوا کہ جب پہلی ترکیب کے مطابق نورھم کی ضمیر مستوقدین کی طرف راجع ہو تو وہ نار جلانے والے تھے اور ان کی نار بجھی تو بنارھم کہا جاتا نہ کہ بنورھم؟ **جواب** یہ ہے کہ نار خود مقصود نہیں ہوتی نار کا نور یعنی روشنی مقصود ہوتی ہے اور نار بجھنے سے نور بھی ختم ہوا تو مقصود سامنے رکھتے ہوئے بنورھم فرمایا بنارھم نہیں فرمایا۔

وَ اِسْنَادُ الذِّهَابِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِمَّالِاَنَّ الْكُلَّ بِفِعْلِهٖ اَوْلِاَنَّ الْاِطْفَاءَ حَصَلَ بِسَبَبٍ خَفِيٍّ اَوْ

اذھاب (لے جانے) کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یا اس لئے ہے کہ سب افعال اللہ تعالیٰ کے کرنے سے ہیں یا اس لئے کہ بجھانا

اَمْرٍ سَمَاوِيٍّ كَرِيْحٍ اَوْمَطَرٍ،اَوْلِلْمُبَالَغَةِ وَلِذَالِكَ عُدِّيَ الْفِعْلُ بِالْبَاءِ دُوْنَ الْهَمْزَةِ لِمَا

کسی مخفی معاملہ سے یا آسمانی امر مثلاً ہوا یا بارش سے ہوا ہے، یا مبالغہ کیلئے اللہ کی طرف اسناد ہے،اسی لئے تو فعل متعدی بہ باء ہوا نہ متعدی بہ ہمزہ ہوا

فِيْهَا مِنْ مَعْنَى الْاِسْتِصْحَابِ وَالْاِسْتِمْسَاكِ يُقَالُ ذَهَبَ السُّلْطَانُ بِمَالِهٖ اِذَااَخَذَهٗ وَ مَا

کیونکہ باء میں استصحاب (ساتھ ہونے) اور استمساک (پکے رہنے) کا معنی ہے کہتے ہیں ذھب السلطان بمالہ جب بادشاہ کسی

اَخَذَهُ اللّٰهُ وَاَمْسَكَهٗ فَلَامُرْسِلَ لَهٗ وَلِذَالِكَ عُدِلَ عَنِ الضَّوْءِ الَّذِيْ هُوَمُقْتَضَى اللَّفْظِ اِلَى

کا مال لے جائے، (تو اللہ تعالیٰ ان کا نور لے گیا) اور جس کو اللہ تعالیٰ لے جائے اور روک لے اس کو کوئی چھڑانے والا نہیں ہے،اسی مبالغہ کی خاطر لفظ

النُّوْرِ فَاِنَّهٗ لَوْقِيْلَ ذَهَبَ اللّٰهُ بِضَوْءِهِمْ اِحْتَمَلَ ذِهَابَهٗ بِمَافِي الضَّوْءِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَبَقَاءُ مَا

ضوء سے جو الفاظ کا مقتضی تھا لفظ نور کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ اگر ذھب اللہ بضوءھم کہا جاتا تو آگ میں موجود زائد روشنی کے ختم ہوجانے

يُسَمّٰى نُوْرًا اَوِ الْغَرْضُ اِزَالَةُ النُّوْرِ عَنْهُمْ رَاْسًا اَلَا تَرٰى كَيْفَ قَرَّرَ ذَالِكَ وَاَكَّدَ بِقَوْلِهٖ وَتَرَكَهُمْ

اور جس کو روشنی کہتے ہیں اس (اصل روشنی) کے باقی رہنے کے معنی کا احتمال رہتا حالانکہ غرض ان سے روشنی بالکل چلے جانے کا بیان ہے کیا آپ دیکھتے نہیں

فِيْ ظُلُمٰتٍ فَذَكَرَ الظُّلْمَةَ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ النُّوْرِ وَانْطِمَاسُهٗ بِالْكُلِّيَّةِ ، وَ جَمَعَهَا وَ نَكَّرَهَا

کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کیسے مقرر و مؤکد کیا اپنے اگلے قول وتركهم في ظلمت لايبصرون سے، تو ظلمة ذکر فرمائی جو نور نہ ہونا اور نور کا مکمل مٹ

وَ وَصَفَهَا بِاَنَّهَا ظُلْمَةٌ خَالِصَةٌ لَا يَتَرَاۤاٰى فِيْهَا شَبَحَانِ

جانا ہے، اور اس کو جمع لائے اور نکرہ لائے اور اس کی صفت یہ ذکر کی کہ وہ خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آگ کی روشنی ختم کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونے کی کئی توجیہات بیان کی ہیں۔

① چونکہ اللہ تعالیٰ ہی سب افعال کا خالق ہے اس لئے جس طرح دوسری چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو جاتی ہیں ایسے ہی اذھاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کے اعتبار سے ہوئی تو یہ نسبت حقیقت ہے،

② آگ بجھنا اور روشنی ختم ہونا کسی مخفی سبب سے ہوا اور جس کا سبب مخفی ہو اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، تو اصل سبب امر مخفی ہے مگر مسبب الاسباب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت مجازی ہے،

③ آگ کا بجھنا کسی سماوی آفت آندھی، بارش سے ہوا اور جو معاملہ امر سماوی کی وجہ سے ہوا ہو بندوں کے فعل کو اس میں دخل نہ ہو اس کو بطور مجاز اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،

④ آگ بجھنے کا جو سبب بھی ہو اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت بطور مبالغہ کے ہے یہ سمجھانے کیلئے کہ آگ کا بجھنا بالکلیہ ہوا ہے کیونکہ فاعل قوی ہو تو فعل قوی اور فاعل ضعیف تو اس کا فعل ضعیف ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی ذات سب سے قوی تر ہے تو اس کا فعل آگ بجھانا قوی ہے کہ مکمل بجھ گئی، اسی مبالغہ کو پیدا کرنے کیلئے ذهب متعدی بہ باء ہوا کیونکہ باب افعال کی صورت میں لایا جاتا تو بھی لے جانے کا معنی ہوتا مگر مبالغہ نہ ہوتا کیونکہ باء میں استصحاب اور استمساك کا معنی پایا جاتا ہے جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ فلاں یہ چیز اپنے ساتھ لے گیا اور وہ چیز اپنے پاس روک لی جس میں وہ چیز دوبارہ نہ ملنے کا معنی ہے باب افعال میں یہ معنی نہیں ہے، نیز اسی مبالغہ کی خاطر بنورهم فرمایا گیا بضوء هم نہیں فرمایا گیا کیونکہ ضوء زیادہ روشنی اور نور مطلق روشنی ہوتی ہے تو بضوء هم میں وہم ہوتا کہ روشنی کی زیادتی ختم ہوئی مگر اصل روشنی باقی رہی کیونکہ زیادتی کی نفی اصل کی نفی کو لازم نہیں ہے بنورهم سے ظاہر ہوا کہ نہ زیادتی رہی نہ اصل رہی، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی مبالغہ کو پیدا کرنے کیلئے "وتركهم في ظلمت لايبصرون" سے کلام کو مؤکد و مقرر کیا گیا کہ روشنی ذرا نہ رہی اندھیروں میں کھڑے رہ گئے ظلمة روشنی نہ ہونا اور نور بالکلیہ مٹ جانا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ظلمة کی جمع ظلمات یہاں ذکر فرمانے اور اس کو نکرہ ذکر فرمانے کی وجہ بھی یہی ہے تاکہ مبالغہ والا معنی پیدا ہو، جمع لانے سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ مستوقدین پر آگ بجھنے سے جو تاریکی چھائی ہے وہ اتنی شدید تھی کہ گویا ایک ظلمت نہ تھی بہت سی ظلمتوں کا مجموعہ تھا، اور نکرہ چونکہ غیر معروف کیلئے ہوتا ہے تو نکرہ لانے میں اشارہ ہے کہ وہ ایسی تاریکی تھی جس کی حقیقت انسان نہیں جانتے، پھر ظلمات کی صفت لایبصرون لا کر ظاہر فرمایا کہ خالص اور کامل تاریکی تھی جس میں کچھ دکھائی نہیں دے سکتا۔

وَ تَرَكَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى طَرَحَ وَخَلّٰى وَ لَهُ مَفْعُوْلٌ وَاحِدٌ فَضُمِّنَ مَعْنٰى صَيَّرَ فَجَرٰى

اور ترک اصل میں طرح (ڈال دیا) اور خلّٰی (چھوڑ دیا) کے معنی میں ہے اور اس کا ایک مفعول ہے پھر صیّر کے معنی کو متضمن ہوکر افعال قلوب کے قائم

مَجْرٰى اَفْعَالِ الْقُلُوْبِ كَقَوْلِهٖ وَ تَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ وَ قَوْلِ الشَّاعِرِ فَتَرَكْتُهٗ جَزَرَ

مقام ہوگیا جیسے آیت وترکھم فی ظلمات میں اور شاعر کے قول میں: میں نے اس کو اس حال میں چھوڑا کہ درندے اس کے

السِّبَاعِ يَنُشْنَهٗ

کھوپری وکلائی کے درمیان کے حصہ کو نوچ رہے ہیں،

تشریح: اس عبارت میں ترک کی لغوی تشریح کی ہے کہ ترک کے دو معنی اور دو حال ہیں اول یہ کہ یہ طرح اور خلی کے معنی میں ہو اس صورت میں متعدی بیک مفعول ہوتا ہے دوم یہ کہ صیّر کے معنی کو متضمن بنایا جائے اس صورت میں افعال قلوب کی طرح متعدی بدو مفعول ہوگا آیت مبارکہ میں بمعنی صیّر ہونے کی وجہ سے ایک مفعول تو ھُمْ ضمیر مفعول ہے دوم فی ظلمات لا یبصرون مستقرین محذوف سے متعلق ہوکر مفعول ثانی ہے، ایسے ہی اس شعر میں متعدی بدو مفعول ہے۔ فترکتہ جزر السباع ینشنہ اول ہٗ ضمیر جو ترکتُ کا مفعول اول ہے دوم جزر السباع مفعول بہ ثانی ہے،

وَ الظُّلْمَةُ مَاْخُوْذَةٌ مِنْ قَوْلِهِمْ مَاظَلَمَكَ اَنْ تَفْعَلَ كَذَا اَيْ مَامَنَعَكَ لِاَنَّهَا تَسُدُّ الْبَصَرَ وَ

اور ظلمة عربوں کے قول ماظلمك ان تفعل كذا سے ماخوذ ہے یعنی کس چیز نے تجھے روکا ہے، کیونکہ ظلمة نگاہ اور دید کو روک لیتی ہے

تَمْنَعُ الرُّؤْيَةَ وَظُلُمَاتُهُمْ ظُلْمَةُ الْكُفْرِوَظُلْمَةُ النِّفَاقِ وَ ظُلْمَةُ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ يَوْمَ تَرَى

(اس لئے اس کو ظلمة کہتے ہیں)، اور کافروں کی ظلمات سے مراد کفر کی اور نفاق کی اور قیامت کے دن کی تاریکیاں ہیں اللہ تعالی نے

الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ اَوْظُلْمَةُ الضَّلَالِ وَظُلْمَةُ

فرمایا جس دن تو مؤمنین اور مؤمنات کو دیکھے گا کہ ان کا نور ان کے آگے اور دائیں دوڑ رہا ہوگا، یا مراد گمراہی اور اللہ تعالی کی ناراضگی

سُخْطِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَظُلْمَةُ الْعِقَابِ السَّرْمَدِ اَوْظُلْمَةٌ شَدِيْدَةٌ كَاَنَّهَاظُلُمَاتٌ مُتَرَاكِمَةٌ

اور ہمیشہ کی سزا کی تاریکی ہے، یا ظلمات جمع سے مراد ایسی سخت تاریکی ہے جو گویا کہ تہ بتہ تاریکیاں ہیں، اور لایبصرون کا مفعول

وَمَفْعُوْلُ لَايُبْصِرُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ الْمَطْرُوْحِ الْمَتْرُوْكِ فَكَاَنَّ الْفِعْلَ غَيْرُمُتَعَدٍّ

محذوف ومتروک کے بمنزلہ ہے گویا کہ فعل متعدی ہی نہیں ہے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، ظلمة بمعنی روکنے والی کیونکہ ماظلمك ان تفعل كذا بمعنی مامنعك سے ہے اس لئے کہ ظلمة دیکھنے سے رکاوٹ اور مانع ہوتی ہے، پھر چونکہ ظلمات جمع آیا ہے تو اس سے کونسی تاریکیاں مراد ہیں مصنف رحمہ اللہ نے دو احتمال اس صورت کے ذکر کئے جب ظلمات جمع کو اپنے حال پر چھوڑیں، تیسرا احتمال یہ ہے کہ جمع اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ جمع لاکر ایسی سخت تاریکی مراد ہے جو شدت میں کئی ظلمات کے مجموعہ کے بمنزلہ ہے۔

تیسری بات یہ بیان ہوئی کہ لایبصرون باب افعال سے مضارع ہے اور باب افعال متعدی ہے تو جب لایبصرون از افعال ہے تو متعدی ہونے کی وجہ سے مفعول ذکر ہوتا مگر ذکر نہیں ہوا وجہ یہ ہے کہ حذف سے مقصود عموم ہے تاکہ سب مفعولوں کو عام ہو تو اسی عموم کے مقصد کی خاطر متعدی کو لازم کے بمنزلہ ٹھہرا کر مفعول حذف کرتے ہیں گویا کہ اس کا مفعول ہے ہی نہیں،

وَ الْاٰیَةُ مَثَلُ ضَرَبَهُ اللّٰهُ لِمَنْ اٰتَاهُ ضَرْبًا مِّنَ الْهُدٰی فَاَضَاعَهٗ وَلَمْ یَتَوَصَّلْ بِهٖ اِلٰی نَعِیْمِ الْاَبَدِ

آیت اس کی مثال ہے جس کو ہدایت کا کچھ حصہ اللہ نے دیا ہو پھر اس نے ضائع کردیا ہو اور ابدی نعمتوں تک نہ پہنچ سکا اور حیران وحسرت زدہ ہو کر رہ

فَبَقِیَ مُتَحَیِّرًا مُّتَحَسِّرًا تَقْرِیْرًا وَ تَوْضِیْحًا لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الْاٰیَةُ الْاُوْلٰی

گیا، اور یہ آیت اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس کو پہلی آیت متضمن تھی

تشریح: اس عبارت میں یہ بتانا مقصود ہے کہ آیت میں تمثیل مرکب ہے تمثیل مرکب یہ ہے کہ مشبہ و مشبہ بہ دونوں میں متعدد امور کا لحاظ کیا گیا ہو یہاں مشبہ بہ مستوقد نار ہے اور مشبہ ہر وہ شخص ہے (منافقین ہوں یا کوئی) جس کو کچھ نہ کچھ ہدایت حاصل ہوئی مگر اس کو ضائع کیا، مشبہ بہ میں کئی چیزیں ہیں آگ روشن کرنا، اس کا اچانک بجھ جانا، راستہ معلوم کرنے سے محروم ہو کر حیران و سرگردان رہ جانا، منافقین مشبہ میں بھی کئی چیزیں ہیں فی الجملہ ہدایت حاصل ہونا، اس کو ضائع کر دینا، ہمیشہ کی اخروی نعمتوں سے محروم ہو کر حیرت زدہ رہ جانا، دونوں میں وجہ شبہ بالآخر ناکامی و حیرانگی، ایسی تشبیہ کو تمثیل مرکب کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولائك الذین اشتروا الضلالة بالهدیٰ کا مضمون بھی مقرر و واضح ہو گیا کہ اس مثال میں اسی مضمون کو محسوس ظاہری صورت میں سمجھایا گیا۔

وَ یَدْخُلُ تَحْتَ عُمُوْمِهٖ هٰٓؤُلَآءِ الْمُنَافِقُوْنَ فَاِنَّهُمْ اَضَاعُوْا مَانَطَقَتْ بِهٖ اَلْسِنَتُهُمْ مِنَ الْحَقِّ

اور اس کے عموم کے تحت یہ منافقین بھی داخل ہیں کیونکہ انہوں نے وہ حق ضائع کر دیا جس کو ان کی زبانوں نے بولا تھا، باطن میں کفر کر کے

بِاسْتِبْطَانِ الْكُفْرِ وَ اِظْهَارِهٖ حِیْنَ خَلَوْا اِلٰی شَیَاطِیْنِهِمْ وَ مَنْ اٰثَرَ الضَّلَالَةَ عَلَی الْهُدٰی

اور اپنے شیاطین کے پاس تنہائی کے وقت کفر ظاہر کر کے ایسے ہی جو شخص اس ہدایت پر جو فطرتی طور پر اس میں رکھی گئی تھی گمراہی کو ترجیح دی، یا مؤمن

الْمَجْعُوْلِ لَهٗ بِالْفِطْرَةِ اَوِارْتَدَّ عَنْ دِیْنِهٖ بَعْدَمَا اٰمَنَ وَمَنْ صَحَّ لَهٗ اَحْوَالُ الْاِرَادَةِ فَادَّعٰی

بننے کے بعد دین سے پھر گیا، ایسے ہی وہ شخص جس کے ارادت کے حالات صحیح ہوئے مگر اس نے محبت کے حالات کا دعویٰ کرلیا تو اللہ تعالیٰ

اَحْوَالَ الْمَحَبَّةِ فَاَذْهَبَ اللّٰهُ عَنْهُ مَا اَشْرَقَ عَلَیْهِ مِنْ اَنْوَارِ الْاِرَادَةِ

نے ارادت کے وہ احوال جو اس پر چمکائے تھے اس سے دور کر دیئے

تشریح: اس عبارت سے مقصود مثلهم کمثل الذی استوقد نارا کا عموم ہے کہ یہ خاص منافقین کے بارے میں نہیں عام ہے منافقین بھی اس میں داخل ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی اختیار کرنے والے سب داخل ہیں مرتد ہوں یا وہ جنہوں نے پیدائشی استعداد اسلام ضائع کر کے کفر کو اختیار کیا، ایسے ہی وہ سالکین بھی داخل ہیں جو ہوں تو ابتدائی منازل میں اور دعویٰ انتہاء پر پہنچے کا کریں جس کے جھوٹ کی نحوست میں اللہ تعالیٰ نے مبتدی سالک پر پڑنے والے انوار کو سلب کر لیا ہو۔

أَوْ مَثَلٌ لِإِيمَانِهِمْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَعُوْدُ عَلَيْهِمْ بِحَقْنِ الدِّمَاءِ وَسَلَامَةِ الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ

یا آیت میں منافقین کے ایمان کی مثال دی گئی ہے اس حیثیت سے کہ ایمان ان کو یہ فائدہ پہنچاتا ہے کہ خون محفوظ ہیں اور مال واولاد سالم ہیں، اور مسلمانوں کے ساتھ

وَمُشَارَكَةِ الْمُسْلِمِيْنَ فِي الْمَغَانِمِ وَالْأَحْكَامِ بِالنَّارِ الْمُوْقَدَةِ لِلْاِسْتِضَاءَةِ وَلِذَهَابِ أَثَرِهٖ

غنیموں میں اور دوسرے احکام میں شریک ہیں اس آگ کے ساتھ جو روشنی حاصل کرنے کیلئے جلائی، اور ان کے ظاہری ایمان کے اثر ختم ہونے اور اس کے نور بجھنے

وَانْطِمَاسِ نُوْرِهٖ بِإِهْلَاكِهِمْ وَإِفْشَاءِ حَالِهِمْ بِإِطْفَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى إِيَّاهَا وَإِذْهَابِ نُوْرِهَا

کو جو منافقین کی ہلاکت اور ان کے حال ظاہر ہونے کی صورت میں ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے اور اس کی روشنی ختم کردینے کے ساتھ

تشریح: یہاں آیت میں دوسرے احتمال کو ذکر کیا ہے کہ مثلهم كمثل الذی میں تشبیہ مفرق مانی جائے تشبیہ مفرق میں افراد کو افراد سے بطریق انفراد تشبیہ ہوتی ہے مشبہ بہ ایک ایک چیز ہوتی ہے متعدد چیزیں نہیں ہوتیں تو ایمان منافقین کو تشبیہ مستوقدین نار کے آگ روشن کرنے کے ساتھ ہے وجہ شبہ یہ کہ جیسے مستوقدین کو وقتی طور پر روشنی حاصل ہوئی اور راستہ نظر آیا منافقین کو وقتی طور پر ظاہری ایمان کی وجہ سے خون و مال محفوظ ہونے اور مال غنیمت وعطایا میں شرکت کا فائدہ ہوا، پھر منافقین کی رسوائی اور حال ظاہر ہونے کی صورت میں ہلاکت سے منافقین کے ایمان کا اثر ختم ہونے اور نور ایمان بجھنے کو مستوقدین کی آگ بجھنے اور روشنی چلے جانے کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اس تشبیہ کی صورت میں یہ مثال منافقین کے ساتھ خاص ہوگی،

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ لَمَّا سَدُّوْا مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْإِصَاخَةِ إِلَى الْحَقِّ أَبَوْا أَنْ يَّنْطِقُوْا بِهٖ أَلْسِنَتَهُمْ وَ

”وہ بہرے ہیں گونگے ہیں اندھے ہیں“ جب کفار نے حق کی طرف توجہ سے کان بند کئے، اور اس سے انکار کیا کہ اپنی زبانوں سے حق بولیں اور آنکھوں

يَتَبَصَّرُوا الْاٰيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جُعِلُوْا كَأَنَّمَا أُيِفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَتْ قُوَاهُمْ كَقَوْلِهٖ:

سے دلائل دیکھیں تو وہ ایسے ٹھہرائے گئے گویا ان کے اعضاء آفت زدہ ہو گئے اور قوی بیکار ہو گئے جیسے شاعر کا قول ہے

صُمٌّ إِذَا سَمِعُوْا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهٖ	وَإِنْ ذُكِرْتُ بِسُوْءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوْا
وہ بہرے ہیں جب وہ خیر سنیں جس کے ساتھ میرا تذکرہ ہو	اور اگر ان کے پاس میرا برا ذکر ہو تو کان والے ہو جاتے ہیں،

وَ كَقَوْلِهٖ

اور شاعر کا قول ہے

أَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا أُرِيْدُهٗ	وَ أَسْمَعُ خَلْقِ اللّٰهِ حِيْنَ أُرِيْدُ :
میں اس شیء سے بہرہ بن جاتا ہوں جس کو نہیں سننا چاہتا	اور سب سے زیادہ سننے والا ہو جاتا ہوں لوگوں سے میں جب ارادہ کروں

تشریح: عبارت کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز جس مقصد کیلئے بنائی گئی جب وہ مقصد سے بیکار ہو جائے تو اس شی کو کالعدم سمجھا جاتا ہے کفار کے کان حق سننے اور آنکھیں دلائل حق دیکھنے اور زبانیں حق بولنے کیلئے بنائی گئی تھیں جب کفار نے ان کو اس مقصد کیلئے استعمال نہ کیا تو کالعدم ٹھہرا کر ان کو بہرہ اندھا گونگا کہا گیا اسی کو ثابت کرنے کیلئے مصنف رحمہ اللہ نے بطور نظیر دو شاعروں کے شعر ذکر فرمائے۔

وَ اِطْلَاقُهَا عَلَيْهِمْ عَلٰى طَرِيْقَةِ التَّمْثِيْلِ لَا الْاِسْتِعَارَةِ اِذْ مِنْ شَرْطِهَا اَنْ يُطْوٰى ذِكْرُ

اورصم وبکم وعمی کاان پراطلاق بطورتمثیل ہے بطوراستعارہ نہیں. کیونکہ استعارہ کی یہ شرط ہے کہ مستعار منہ

الْمُسْتَعَارِ لَهٗ بِحَيْثُ يُمْكِنُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لَوْلَا الْقَرِيْنَةُ كَقَوْلِ زُهَيْرٍ

کا ذکراس طرح لپیٹ لیا گیا ہو کہ اگر قرینہ موجود نہ ہو کلام مستعار منہ پر محمول ہو سکے جیسے زہیر کا قول ہے

لَهٗ لِبَدٌ اَظْفَارُهٗ لَمْ تُقَلَّمْ	لَدٰى اَسَدٍ شَاكِى السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ
جس کے گردن کے بال ہوں اور ناخن کٹے ہوئے نہ ہوں	موت کے ڈیرے اس شخص کے پاس تھے جو مسلح جنگ کا تجربہ کار وہ شیر ہے

تشریح: فرمارہے ہیں کہ منافقین کو بہرے گونگے اور اندھے کہہ کر ایسوں سے تشبیہ بطور تمثیل ہے بطور استعارہ نہیں کیونکہ استعارہ میں مستعار یعنی مشبہ بالکل ایسا متروک ہوتا ہے کہ مستعار پر کوئی قرینہ نہ ہو تو اس کی طرف دھیان بھی نہ جائے گا اور کلام کا حقیقی معنی ہی سمجھ آئے گا جیسے مذکور شعر میں شاعر اپنے ممدوح کو شیر سے تشبیہ دیتا ہے اور اسد کیلئے له لبدا اظفاره لم تقلم صفات سے بعینہ درندہ شیر سمجھ آتا ہے مگر شاعر نے شاکی السلاح مقذف الفاظ ممدوح کیلئے قرینہ چھوڑے ہیں جس کی وجہ سے درندہ مراد نہیں ہو سکتا اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو شیر کی طرف ہی دھیان جاتا، تو آیت میں استعارہ والی شرط نہیں پائی جاتی کیونکہ مستعار بالکل متروک نہیں ہوا بلکہ اس کی ضمیر هم جو مبتدا ہے محذوف ہے جو کالمذکور ہوتی ہے اور صم بکم عمی اس کی خبریں ہیں اس لئے استعارہ کی شرط نہیں پائی گئی تو آیت میں تشبیہ ہے نہ کہ استعارہ۔

وَ مِنْ ثَمَّ تَرَى الْمُفْلِقِيْنَ السَّحَرَةَ يَضْرِبُوْنَ عَنْ تَوَهُّمِ التَّشْبِيْهِ صَفْحًا كَمَا قَالَ اَبُوْتَمَّامٍ

اسی لئے آپ باریکیوں میں پڑنے والے جادو بیان لوگوں کو دیکھو گے کہ تشبیہ کا وہم آنے سے بھی بالکلیہ اعراض کرتے ہیں، جیسے ابوتمام کہتا ہے

بِاَنَّ لَهٗ حَاجَةً فِى السَّمَاءِ	وَ يَصْعَدُ حَتّٰى يَظُنُّ الْجَهُوْلُ
کہ اس کو آسمان میں کوئی کام ہے	ممدوح چڑھتا جارہا ہے حتی کہ نادان لوگ خیال کرتے ہیں

وَهٰهُنَا وَاِنْ طُوِىَ ذِكْرُهٗ بِحَذْفِ الْمُبْتَدَاِ لٰكِنَّهٗ فِىْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهٖ وَنَظِيْرُهٗ

اورآیت میں اگرچہ مشبہ کا ذکر لپیٹا گیا ہے کہ مبتداء محذوف ہے مگر وہ مذکور کے حکم میں ہے، اوراس کی نظیر یہ شعر ہے

فَتْخَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ	اَسَدٌ عَلَىَّ وَ فِى الْحُرُوْبِ نُعَامَةٌ
شتر مرغ ہے جو سیٹی بجانے والے کی معمولی سیٹی سے بھاگتا ہے	مجھ پر حملہ کیلئے تو شیر ہے اور جنگوں میں پر کھولے ہوئے حال والا

تشریح: یعنی چونکہ استعارہ میں مشبہ کو بالکلیہ متروک کردیا جاتا ہے اس لئے اونچے شعراء اپنی کلاموں میں استعارہ بولتے وقت مشبہ کا ذکر ایسے نسیاً منسیاً کرتے ہیں کہ تشبیہ کی بو نہیں آتی جیسے :

و یصعد حتی یظن الجهول   بان له حاجة فی السماء

میرا ممدوح ایسے اونچے مرتبہ پر چڑھ رہا ہے کہ نادان سمجھتے ہیں کہ یہ جو اوپر کی طرف چڑھ رہا ہے تو اس کا آسمان میں کوئی کام ہوگا

اس شعر میں استعارہ ہے کہ ممدوح کی بلندی مرتبہ کو مکانی بلندی کے ساتھ تشبیہ ہے اور لفظاً مکانی بلندی ذکر ہے کہ وہ آسمان کی طرف چڑھ رہا ہے تو جاہل سمجھتا ہے کہ اس کا آسمان میں کوئی کام ہے، مگر بلندی مرتبہ لفظاً مذکور نہیں ہوا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استعارہ کی جو شرط ہے کہ مشبہ کا ذکر بالکلیہ نہ ہو یہ شرط آیت میں نہیں ہے کیونکہ لفظاً صم وبکم و عمی مشبہ بہ کا ذکر ہے مگر یہ ترکیب میں خبر ہیں مبتداء ھُمْ مقدر کی، اور مقدر کالمذکور ہوتا ہے اس لئے مشبہ مذکور کے حکم میں ہوا اور استعارہ کی شرط نہ پائی گئی اس لئے آیت میں تشبیہ ہے استعارہ نہیں ہے، مزید فرمایا کہ اس آیت کی اس بات میں نظیر کہ مشبہ مقدر کالمذکور ہے یہ شعر ہے:

اسد علیّ و فی الحروب نعامۃ فتخاء تنفر من صفیر الصافر

شعر میں حجاج بن یوسف کو شیر سے تشبیہ ہے لیکن استعارہ نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی آیت کی طرح مبتداء ھو ضمیر محذوف ہے جو کالمذکور ہے۔

فائدہ: بیضاوی کے ایک نسخہ میں المفلقین ہے مفلقین بمعنی عجائب لانے والے، اور ایک نسخہ میں المغلقین ہے بمعنی باریک اور مشکل مضامین لانے والے۔

هٰذَا اِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيْرَ لِلْمُنَافِقِيْنَ عَلٰى اِنَّ الْاٰيَةَ فَذْلَكَةُ التَّمْثِيْلِ وَنَتِيْجَتُهٗ وَ اِنْ جَعَلْتَهٗ
یہ اس وقت ہے جب آپ ضمیر منافقین کیلئے ٹھہرائیں اس بناء پر کہ آیت تمثیل (سابق تشبیہ) کا خلاصہ اور نتیجہ ہے، اور اگر ضمیر کو مستوقدین کیلئے بنائیں
لِلْمُسْتَوْقِدِيْنَ فَهِيَ عَلٰى حَقِيْقَتِهَا وَالْمَعْنٰى اَنَّهُمْ لَمَّا اَوْقَدُوْا نَارًا فَاَذْهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ
تو آیت حقیقی معنی میں ہوگی (تمثیل نہیں) اور معنی ہوگا کہ مستوقدین نے جب آگ جلائی اور اللہ تعالی ان کی روشنی لے گیا اور ان کو ہولناک
وَ تَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ حَائِلَةٍ اَدْهَشَتْهُمْ بِحَيْثُ اِخْتَلَّتْ حَوَاسُّهُمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ
تاریکیوں میں چھوڑ دیا تو ان تاریکیوں نے انہیں ایسا دہشت زدہ کردیا کہ ان کے حواس بیکار ہوگئے اور قویٰ کمزور پڑ گئے۔
وَ ثَلٰثَتُهُمْ قُرِاَتْ بِالنَّصْبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُوْلِ تَرَكَهُمْ
اور یہ تینوں ترکھم کی ضمیر مفعول سے حال ہونے کی بناء پر نصب کے ساتھ بھی پڑھے گئے ہیں۔

تشریح: یعنی اگر بنورھم کی ضمیر مضاف الیہ منافقین کی طرف راجع ہو تب تو آیت میں صم بکم عمی میں تشبیہ ہے، لیکن اگر ضمیر مستوقدین کی طرف راجع ہو تو تشبیہ وتمثیل ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ صم بکم عمی اپنے حقیقی معنی پر ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ جب انہوں نے آگ جلائی اور اللہ تعالی نے اس کی روشنی ختم کردی تو اتنی تاریکیاں چھا گئیں کہ اس سے اتنے دہشت زدہ ہوئے کہ ان کے اعضاء جواب دے گئے۔

آخر میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک قرات بیان فرمائی کہ ایک قرات میں صماً بکماً عمیاً حالت نصب میں ہیں نصب ترکھم کی ضمیر مفعول سے حال ہونے کی بناء پر ہے۔

وَ الصَّمَمُ اَصْلُهٗ صَلَابَةٌ مِنْ اِكْتِنَازِ الْاَجْزَاءِ وَمِنْهُ قِيْلَ حَجَرٌ اَصَمُّ وَقَنَاةٌ صَمَّاءُ وَصِمَامُ

صمم کا اصل معنی وہ ٹھوس پن جو کئی اجزاء کے اکٹھے ہونے سے وجود میں آجائے، اسی سے حَجَرٌ اَصَمُّ (ٹھوس پتھر) اور قَنَاةٌ صَمَّاءُ (ٹھوس

الْقَارُوْرَةِ سُمِّيَ بِهٖ فُقْدَانُ حَاسَّةِ السَّمْعِ لِاَنَّ سَبَبَهٗ اَنْ يَّكُوْنَ بَاطِنُ الصِّمَاخِ مُكْتَنِزًا

لکڑی کا نیزہ) اور صِمَامُ الْقَارُوْرَةِ (بوتل کا ڈاٹ) ہے، اسی صمم سے قوت سامع نہ رہنے کا نام رکھا گیا کیونکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کان کے

لَا تَجْوِيْفَ فِيْهِ يَشْتَمِلُ عَلٰى هَوَاءٍ يُسْمَعُ بِتَمَوُّجِهٖ ،وَالْبَكَمُ اَلْخَرَسُ وَالْعَمٰى عَدَمُ

سوراخ کا اندر کا حصہ ایسا سخت ہوجاتا ہے کہ اس میں ایسا خلاء (خالی جگہ) نہیں رہتا جو اس ہوا پر مشتمل ہو جس کے ٹکراؤ سے آواز سنائی دے اور بکم

الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَانِهٖ اَنْ يُّبْصِرَ وَ قَدْ يُقَالُ لِعَدَمِ الْبَصِيْرَةِ

گونگا پن ہے اور عمی اس شخص کی بینائی نہ رہنا جس کی شان بینا ہونا ہے، اور کبھی بصیرت نہ ہونے کو بھی عمی کہتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں صم بکم عمی کی لغوی تحقیق بیان ہوئی ہے، صُمٌّ کا اصل صَمَمٌ ہے کہ اجزاء ملکر ٹھوس پن اور سختی پیدا ہو وہی سختی صمم ہے مگر بہرے پن کو صمم اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں کان کے سوراخ کے اندر کا وہ خلاء جس سے آواز ٹکرا کر سنائی دیتی ہے پُر ہوجاتا ہے جس سے ٹھوس پن پیدا ہو کر اس کی قوت سامع ختم ہوجاتی ہے، عمی کا اصل معنی بصارت یعنی ایسی مخلوق کی بینائی نہ ہونا جس کی شان بینا ہونا ہو، کبھی مجازی طور پر بصیرت نہ ہونے کو بھی عمی کہتے ہیں۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ لَا يَعُوْدُوْنَ اِلَى الْهُدَى الَّذِيْ بَاعُوْهُ وَضَيَّعُوْهُ اَوْ عَنِ الضَّلَالَةِ الَّتِيْ

"پس وہ نہیں لوٹیں گے" یعنی اس ہدایت کی طرف نہیں لوٹیں گے جس کو بیچ چکے اور ضائع کر چکے، یا اس گمراہی سے نہیں لوٹیں گے جس کو خریدا تھا

اشْتَرَوْهَا اَوْ فَهُمْ مُتَحَيِّرُوْنَ لَا يَدْرُوْنَ اَيَتَقَدَّمُوْنَ اَمْ يَتَاَخَّرُوْنَ وَاِلٰى حَيْثُ ابْتَدَءُوْا مِنْهُ كَيْفَ

یا مطلب ہے کہ منافقین حیرت زدہ تھے نہ جانتے تھے کہ آگے جائیں کہ پیچھے ہوں، اور جہاں سے ابتداء کی وہاں کی طرف کیسے واپس ہوں

يَرْجِعُوْنَ وَ الْفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اَنَّ اتِّصَافَهُمْ بِالْاَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ لِتَحَيُّرِهِمْ وَ احْتِبَاسِهِمْ

اور فاء اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ ان کا سابقہ احکام کے ساتھ موصوف ہونا ان کے حیرت زدہ ہونے اور رکنے کا سبب ہے،

تشریح: اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ لایرجعون کی ضمیر فاعل کا مرجع منافقین ہوں تو اس کا صلہ یا الیٰ مقدر ہے یا عن مقدر ہے یا ضمیر کا مرجع مستوقدین نار ہوں تو کوئی صلہ مقدر نہیں، اب الی مقدر ہو تو بمعنی یعود ہو کر معنی ہیں اس ہدایت کی طرف جس کو گمراہی کے عوض بیچ چکے اور ضائع کر چکے نہیں لوٹیں گے، عن مقدر ہو تو معنی ہے اس گمراہی سے جس کو اختیار کر چکے نہیں لوٹیں گے اور کچھ بھی صلہ مقدر نہ ہو تو معنی ہے وہ حیرت زدہ ہیں ان کو سمجھ نہیں آتی آگے جائیں یا پیچھے ہوں، یا جدھر سے ابتداء کی اس جگہ کی طرف کیسے واپس ہوں۔

اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ عَطْفٌ عَلَى الَّذِي اسْتَوْقَدَ،اَيْ كَمَثَلِ ذَوِيْ صَيِّبٍ لِقَوْلِهٖ

یا جیسے وہ بارش جو آسمان سے ہو، یہ الذی استوقد پر عطف ہے معنی ہے کمثل ذوی صیب بارش والوں کی مثال کی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان

تَعَالٰی یَجْعَلُوْنَ

یجعلون کی وجہ سے،

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے دو باتیں بیان فرمائیں اول یہ کہ اوحرف عطف کے ذریعہ او کصیب الذی استوقد پر عطف ہے تقدیر عبارت ہوگی او مثلھم کمثل صیب من السماء، دوسری بات یہ کہ صیب بحذف المضاف ہے ای کذوی صیب، یہ مضاف محذوف اس لئے مانا کہ آگے یجعلون ذکر ہے جس میں ھم ضمیر محذوف صیب کی طرف راجع نہیں ہوسکتی اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اس لئے معلوم ہوا کہ صیب سے ذوو صیب مراد ہیں۔

اَوْ فِی الْاَصْلِ لِلتَّسَاوِیْ فِی الشَّکِّ ثُمَّ اتُّسِعَ فِیْھَا فَاُطْلِقَتْ لِلتَّسَاوِیْ مِنْ غَیْرِ شَکٍّ مِثْلُ

حرف او اصل میں شک میں تساوی کیلئے ہوتا ہے پھر اس میں وسعت کرکے شک کے بغیر حال میں تساوی کیلئے بھی استعمال ہونے لگا جیسے

جَالِسِ الْحَسَنَ اَوِابْنَ سِیْرِیْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَاتُطِعْ مِنْھُمْ اٰثِماً اَوْ کَفُوْراً فَاِنَّھَا تُفِیْدُ التَّسَاوِیْ

(حسن بصری کی مجلس اختیار کر یا ابن سیرین کی ؒ) اور فرمان خداوندی ہے (کہنا نہ مانو ان میں سے گناہوں کے عادی کا اور نہ ناشکرے کا) کہ یہ کلام

فِیْ حُسْنِ الْمُجَالَسَةِ وَوُجُوْبِ الْعِصْیَانِ، وَمِنْ ذَالِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی اَوْ کَصَیِّبٍ، وَمَعْنَاهُ اَنَّ

اس کا فائدہ دیتی ہے کہ ہم مجلس اختیار کرنے کے لیے بہتر ہونے میں دونوں برابر ہیں اور نافرمانی لازم ہونے میں دونوں برابر ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان

قِصَّةَ الْمُنَافِقِیْنَ مُشَبَّھَةٌ بِھَاتَیْنِ وَاَنَّھُمَا سَوَاءٌ فِیْ صِحَّةِ التَّشْبِیْهِ بِھِمَا وَاَنْتَ مُخَیَّرٌ فِی

ہے او کصیب، اور مطلب یہ ہے کہ منافقین کا قصہ ان دو قصوں کے مشابہ ہے اور یہ کہ دونوں قصے تشبیہ دینے کی صحت میں برابر ہیں اور آپ کو اختیار ہے

التَّمْثِیْلِ بِھِمَا اَوْ بِاَیِّھِمَا شِئْتَ

کہ دو میں سے جونسے سے چاہے تشبیہ دے چاہے دونوں سے تشبیہ دے یا ان میں سے اس ایک سے جس سے تیری مرضی ہو

تشریح: اس عبارت میں حرف اَوْ سے متعلق بحث فرمائی ہے کہ اس کا اصل معنی تو شک میں برابری ہے مگر وسعت دے کر بطور مجاز مطلق برابری کیلئے استعمال ہوتا ہے، آیت ھذا میں بھی مطلق برابری کے معنی میں کہ تمہاری مرضی ہے کہ منافقین کے حال کو دونوں قصوں سے یعنی مستوقدین نار اور بارش میں پھنسنے والوں کے قصوں میں سے کسی ایک سے تشبیہ دو یا دونوں سے تشبیہ دو تمہاری مرضی ہے، باقی بات واضح ہے۔

وَالصَّیِّبُ فَیْعِلٌ مِنَ الصَّوْبِ وَھُوَالنُّزُوْلُ یُقَالُ لِلْمَطَرِ وَلِلسَّحَابِ قَالَ الشَّمَّاخُ وَاَسْحَمُ

اور صیب بروزن فیعل صوب سے ہے بمعنی اترنا صیب بارش کو بھی اور بادل کو بھی کہا جاتا ہے، شماخ شاعر کہتا ہے اور کالے رنگ والے زمین کے قریب

دَانٍ صَادِقُ الْوَعْدِ صَیِّبٌ وَفِی الْاٰیَةِ یَحْتَمِلُھُمَا وَتَنْکِیْرُهٗ لِاَنَّهٗ اُرِیْدَ بِهٖ نَوْعٌ مِنَ الْمَطَرِ

بادل وعدے کے سچے برسنے والے ہیں، آیت میں دونوں کا احتمال ہوسکتا ہے، اور صیب کا نکرہ لانا اس لئے ہے کہ اس سے مراد ایک نوع کی بارش ہے۔

تشریح: اس عبارت میں صیب کی لغوی تحقیق ہے کہ اصل میں صیوب بروزن فیعل تھا مادہ ص و ب ہے بمعنی برسنا، اترنا، بادل

اور بارش ہردو کو صیب کہتے ہیں اور آیت میں بھی ہردو مراد ہو سکتے ہیں، البتہ راجح معنی بارش ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے آخر میں فرمایا کہ صیب کا نکرہ لانا بارش کی خاص نوع یعنی سخت بارش مراد ہونے کیلئے ہے،

وَتَعْرِيْفُ السَّمَاءِ لِلدَّلَالَةِ عَلٰى اِنَّ الْغَمَامَ مُطْبِقٌ اٰخِذٌ بِاٰفَاقِ السَّمَاءِ كُلِّهَا فَاِنَّ كُلَّ اُفُقٍ مِنْهَا
اور السماء کا معرفہ لانا اس پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ بادل چھایا ہوا ہے گھیرے ہوئے ہے آسمان کے سارے کناروں کو کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سماء
يُسَمّٰى سَمَاءً كَمَا اَنَّ كُلَّ طَبَقَةٍ مِنْهَا سَمَاءٌ قَالَ: وَمِنْ بُعْدِ اَرْضٍ بَيْنَنَا وَسَمَاءٍ وَمِمَّا اُمِدَّ بِهٖ
کہا جاتا ہے جیسے اس کے ہر طبقہ کو سماء کہا جاتا ہے شاعر نے کہا ہمارے درمیان آسمان و زمین کا فاصلہ ہے اور سماء کو معرفہ لانا ان امور میں
مَا فِيْ صَيِّبٍ مِنَ الْمُبَالَغَةِ مِنْ جِهَةِ الْاَصْلِ وَالْبِنَاءِ وَالتَّنْكِيْرِ وَقِيْلَ الْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ
سے ہے جس کے ذریعہ اس مبالغہ کو بڑھایا گیا جو صیب میں ہے اصل اور بناء اور تنکیر کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ سماء سے مراد بادل ہے
السَّحَابُ فَاللَّامُ لِتَعْرِيْفِ الْمَاهِيَةِ
تو الف لام تعریف ماہیت کیلئے ہوگا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ السماء کے الف لام تعریف کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ استغراق کا ہے اس صورت میں السماء سے آسمان کے کنارے مراد ہیں مطلب یہ ہے کہ بادل نے آسمان کے سارے کنارے گھیر لئے، شاعر کے شعر میں بھی ارض اور سماء ہر ایک سے ان کا کنارہ مراد ہے الف لام استغراق کا لینے سے صیب میں جو تین وجوہ سے مبالغہ حاصل ہو رہا تھا یعنی صیب کے کلمہ میں صاد مستعلیہ اور یاء کی تشدید اور باء شدیدہ ہے، اور صیب بروزن فیعل ہے صفت مشبہ ہے جو دال علی الثبوت ہے اس کا صیغہ صفت لانا اور پھر اس کا نکرہ لانا جو تہویل و تعظیم کیلئے ہے ان سب وجوہ سے مبالغہ حاصل تھا اس میں اگر کچھ کمی رہی تھی تو السماء کے الف لام استغراق کے ذریعہ کمی دور ہو کر مبالغہ میں اضافہ ہوا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام جنس کا ہے اس صورت میں السماء سے مراد بادل ہیں کیونکہ سماء ہر بلند چیز کو بھی کہتے ہیں اور بادل بھی بلند ہوتے ہیں اس لئے ان کو بھی سماء کہتے ہیں۔

فِيْهِ ظُلُمٰتٌ وَّرَعْدٌ وَّبَرْقٌ، اِنْ اُرِيْدَ بِالصَّيِّبِ الْمَطَرُ فَظُلُمَاتُهٗ ظُلْمَةُ تَكَاثُفِهٖ بِتَتَابُعِ الْقَطْرِ
جس میں اندھیرے اور گرج اور بجلی ہے، اگر صیب سے بارش مراد ہو تو بارش کی تاریکیاں اس کے مسلسل قطروں کے ذریعہ پیدا ہونے والی کثافت اور رات
وَظُلْمَةُ غَمَامِهٖ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَجَعْلُهٗ مَكَانًا لِلرَّعْدِ وَالْبَرْقِ لِاَنَّهُمَا فِيْ اَعْلَاهُ وَمُنْحَدَرِهٖ
کی تاریکی کے ساتھ بادل کی تاریکی ہے، بارش کو گرج و بجلی کا مکان ٹھہرایا کیونکہ گرج و بجلی بارش کے اونچے حصہ میں اور اس کے نزول کی جگہ میں اس سے
مُتَلَبِّسَيْنِ بِهٖ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهِ السَّحَابُ فَظُلُمَتُهٗ سُحْمَتُهٗ وَتَطْبِيْقُهٗ مَعَ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ
ملکر موجود ہوتی ہیں، اور اگر صیب سے بادل مراد ہو تو تاریکیوں سے مراد خود بادل کی اپنی تاریکی اور اس کے تہ بتہ ہونے کی تاریکی اور رات کی تاریکی ہے

تشریح: تکاثف: موٹا اور بھاری ہو جانا۔ منحدر: بارش برسنے کی جگہ۔ سحمت: بادل کی سیاہی، تطبیق: بادل کا ایک

دوسرے کے اوپر کئی طبق ہونا، عبارت کا مطلب واضح ہے۔

① فیہ کی ضمیر صیب کی طرف راجع ہے، اگر صیب سے بارش مراد ہو تو بارش کی تاریکیاں اور صیب سے بادل مراد ہو تو بادل کی تاریکیاں کونسی ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا۔ ② فیہ ظرفیہ ہے تو صیب مظروف ہوا یعنی صیب میں رعد و برق ہوتا ہے، صیب: رعد و برق کا مکان ہوا وہ اس طرح کہ رعد و برق بارش سے ملی ہوئی اور بارش کے اونچے حصہ میں اور نزول کی جگہ میں ہوتی ہیں، اس لیے صیب رعد و برق کے لیے مکان ہوا۔

وَ اِرْتِفَاعُهَا بِالظَّرْفِ وِفَاقًا لِاَنَّهٗ مُعْتَمِدٌ عَلٰى مَوْصُوْفٍ وَالرَّعْدُ صَوْتٌ يُسْمَعُ مِنَ
اوران کا رفع ظرف (فیہ) کی وجہ سے اتفاقی ہے کیونکہ ظرف کا ماقبل موصوف پر اعتماد ہے، اور رعد وہ آواز ہے جو بادل سے
السَّحَابِ وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ سَبَبَهٗ اِضْطِرَابُ اَجْرَامِ السَّمَاءِ وَاصْطِكَاكُهَا اِذَا حَدَتْهَا الرِّيْحُ
سنائی دیتی ہے، مشہور یہ ہے کہ اس آواز کا سبب آسمان کے اجرام کا اضطراب اور ٹکرانا ہے جب ہوا ان کو ہنکاتی ہے، یہ
مِنَ الْاِرْتِعَادِ وَالْبَرْقُ مَا يَلْمَعُ مِنَ السَّحَابِ مِنْ بَرَقَ الشَّيْءُ بَرِيْقًا كِلَاهُمَا مَصْدَرٌ فِي
رعد ارتعاد (بمعنی کانپنا) سے ہے، اور برق وہ روشنی ہے جو بادل میں سے چمکتی ہے برق الشیء بریقاً سے ہے رعد و برق دونوں اصل میں
الْاَصْلِ وَلِذٰلِكَ لَمْ يُجْمَعْهَا
مصدر ہیں اسی لئے تو ان کی جمع نہیں لائی جاتی۔

تشریح: تین باتیں ذکر فرمائیں ① ظلمت ورعد وبرق مرفوع ہیں وجہ رفع یہ ہے کہ فیہ خبر مقدم ہے ظلمت ورعد وبرق معطوف ومعطوف علیہ ملکر مبتداء مؤخر ہے، تو بناء برخبریت مرفوع ہیں، یا فیہ جار مجرور ملکر متعلق کائنۃ محذوف کے اور ظلمت ورعد وبرق کائنۃ کا فاعل ہے تو بناء برفاعلیت مرفوع ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے دوسری ترکیب کی طرف اشارہ فرمایا، اور فرمایا کہ یہ بالاتفاق ظرف کی وجہ سے مرفوع ہے کیونکہ یہ صیب پر اعتماد رکھتا ہے یعنی صیب کی صفت ہے اور صفت کا موصوف پر اعتماد ہوتا ہے، یہ اس لئے فرمایا کہ سیبویہ کے نزدیک ظرف تب ہی عمل کرتا ہے جب ماقبل پر اعتماد کر رہا ہو ورنہ ظرف عامل نہیں بن سکتا، اور اخفش کے نزدیک بغیر کسی شرط کے ظرف عمل کرتا ہے تو اخفش کے نزدیک کوئی شرط نہ ہونے کی وجہ سے عامل ہے اور سیبویہ نے جو شرط لگائی وہ بھی موجود ہے لہٰذا بالاتفاق مرفوع ہیں،

② رعد بادل سے نکلنے والی آواز، یہ ارتعاد سے ہے ارتعاد رعد سے زیادہ مشہور ہے اس لئے فائدہ کے طور پر سمجھایا کہ رعد ارتعاد سے ہے، یہ آواز کس سبب سے پیدا ہوتی ہے؟ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ ہوا کے ہانکتے وقت اجرام سماوی باہم ٹکراتے ہیں جس سے آواز پیدا ہوتی ہے یہی رعد ہے، نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ رعد بادلوں پر مقرر فرشتہ ہے۔

③ برق بادل میں سے چمکنے والی بجلی برق الشی بریقاً کی جنس سے ہے بمعنی چیز روشن ہوئی، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں رعد وبرق دونوں دراصل مصدر ہیں اور چونکہ مصدر کی جمع نہیں آتی اس لئے ان کی جمع نہیں آتی۔

يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْ اٰذَانِهِمْ ،اَلضَّمِيْرُ لِاَصْحَابِ الصَّيِّبِ وَهُوَ وَاِنْ حُذِفَ لَفْظُهٗ وَاُقِيْمَ

اپنی انگلیاں ڈالتے ہیں اپنے کانوں میں، یجعلون کی ضمیر فاعل صیب (بارش) والوں کیلئے ہے، اور اصحاب صیب کالفظ اگرچہ حذف ہوا ہے اور صیب

الصَّيِّبُ مَقَامَهٗ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ بَاقٍ فَيَجُوْزُ اَنْ يُّعَوَّلَ عَلَيْهِ كَمَا عَوَّلَ حَسَّانُ فِيْ قَوْلِهٖ

اس کا قائم مقام کیا گیا ہے لیکن اس کا معنی باقی ہے تو اس پر اعتماد کر لینا جائز ہے جیسے حضرت حسان رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول میں محذوف پر اعتماد کیا ہے

يَسْقُوْنَ مَنْ وَرَدَ الْبَرِيْصَ عَلَيْهِمُوْ	بَرَدٰى يُصَفَّقُ بِالرَّحِيْقِ السَّلْسَلِ
"پلاتے ہیں اس کو جو مقام بریص میں ان کے پاس اترتے ہیں	بردی نہر کا وہ پانی (پلاتے ہیں) جو گھولا جاتا ہے خوشگوار خالص شراب میں

حَيْثُ ذَكَّرَ الضَّمِيْرَ لِاَنَّ الْمَعْنٰى مَاءُ بَرَدٰى وَالْجُمْلَةُ اِسْتِئْنَافٌ فَكَاَنَّهٗ لَمَّا ذُكِرَ مَا يُؤْذِنُ

"کہ (یصفق کی) ضمیر (راجع بسوئے بردی) مذکر لائے کیونکہ بردی کا مطلب بردی کا پانی ہے، یہ جملہ مستانفہ ہے گویا کہ جب وہ خبر ذکر ہوئی

بِالشِّدَّةِ وَالْهَوْلِ قِيْلَ فَكَيْفَ حَالُهُمْ مَعَ ذٰلِكَ فَاُجِيْبَ بِهَا وَاِنَّمَا اُطْلِقَ الْاَصَابِعُ مَوْضِعَ

جو شدت وہولناکی کی اطلاع کرتی تھی تو پوچھا گیا کہ اس کے ہوتے ان کا حال کیسے ہوا؟ تو اس آیت سے جواب دیا گیا، اور بطور مبالغہ پوروں کے بجائے

الْاَنَامِلِ لِلْمُبَالَغَةِ

انگلیوں کو بولا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں ① **یجعلون** کی ضمیر فاعل کا مرجع کیا ہے؟ فرمایا کہ اس کا مرجع اصحاب صیب ہیں جو لفظاً محذوف ہیں مگر تقدیراً موجود ہیں یعنی اپنے قائم مقام صیب کے لفظ میں موجود ہیں اس لئے وہ کالمذکور ہیں اور ایسے کالمذکور کی طرف ضمیر راجع کرنا درست ہے جیسے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر میں غیر مذکور لفظاً اور مذکور تقدیراً کی طرف راجع ضمیر **یصفق** کے اندر مستتر ہے جو ماء کی طرف راجع ہے حالانکہ بردی نہر کا ذکر ہے ماء بردی ذکر نہیں ہے مگر بردی اس کا قائم مقام ہے اس لئے ضمیر راجع کرنا درست ہے،

② **یجعلون** کی ترکیب بیان فرمائی کہ **یجعلون اصابعهم فی آذانهم الخ** ترکیب میں جملہ مستانفہ ہے اس لئے اس کو ماقبل پر عطف نہیں کیا اور چونکہ جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے اس لئے **یجعلون اصابعهم** سے اس سوال کا جواب ہے کہ اصحاب صیب جب اتنے خطرناک مشکلات میں پھنس گئے تو ان کا حال کیا ہوا؟ جواب دیا گیا **یجعلون اصابعهم** کہ خوف کے مارے انگلیاں کانوں میں ڈالنے لگے،

③ کانوں میں انگلیاں ڈالنا ذکر ہوا حالانکہ انگلیوں کے پورے کانوں میں ڈالے جاتے ہیں اس سے مقصود کان بند کرنے میں مبالغہ ہے کہ ان پر ایسی ہیبت طاری ہوگئی کہ اپنے کان بند کرنے کیلئے ہو سکتا تو کانوں میں پورے ڈالنے کے بجائے انگلیاں ڈال دیتے

مِنَ الصَّوَاعِقِ مُتَعَلِّقٌ بِيَجْعَلُوْنَ اَیْ مِنْ اَجْلِهَا يَجْعَلُوْنَ كَقَوْلِهِمْ سَقَاهُ مِنَ الْعَيْمَةِ وَالصَّاعِقَةُ

کڑک کی وجہ سے، یہ یجعلون سے متعلق ہے یعنی کڑک کی وجہ سے انگلیاں دیتے ہیں جیسے عربوں کا قول سقاه من العيمة اس کو سیراب کیا دودھ کے

فَصْفَةُ رَعْدٍ هَائِلٍ مَعَهَا نَارٌ لَا تَمُرُّ بِشَيْءٍ إِلَّا اَتَتْ عَلَيْهِ مِنَ الصَّعْقِ وَ هُوَ شِدَّةُ الصَّوْتِ
بہت اشتیاق کی وجہ سے، اور صاعقۃ ہولناک گرج کی وہ سخت آواز جس کے ساتھ ایسی آگ ہو جو جس چیز پر سے بھی گذرے اس کو ہلاک کر ڈالے، یہ
وَ قَدْ تُطْلَقُ عَلٰى كُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوْعٍ اَوْ مُشَاهَدٍ وَ يُقَالُ صَعَقَتْهُ الصَّاعِقَةُ إِذَا اَهْلَكَتْهُ
صعق سے ہے جو سخت آواز کو کہتے ہیں، کبھی ہر ہولناک چیز کو بھی کہتے ہیں چاہے سنائی دینے والی چیز ہو یا دکھائی دینے والی چیز ہو، اور کہتے ہیں صعقته
بِالْاِحْرَاقِ اَوْ شِدَّةِ الصَّوْتِ
الصاعقة آدمی پر بجلی گری، جب بجلی اس کو جلا کر یا سخت آواز سے ہلاک کر دے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہیں: ① من الصواعق میں من سببیہ یا تعلیلیہ ہے (یہاں سبب وعلت مترادف ہیں) جس کا مدخول ماقبل کا سبب اور علت ہوا کرتا ہے، جیسے سقاه من العيمة میں نے اس کو دودھ کی انتہائی خواہش کی وجہ سے سیراب کیا، تو آیت میں معنی ہے کہ اپنی انگلیاں گرج کی وجہ سے کانوں میں ڈالنے لگے صواعق انگلیاں کانوں میں ڈالنے کا سبب ہیں۔

② دوسری بات صواعق کی لغوی بحث ہے فرماتے ہیں کہ صواعق صاعقہ کی جمع ہے صاعقۃ خوفناک گرج کی آواز جس کے ساتھ آگ ہو اور جس چیز کے پاس سے گذرے اس کو ہلاک کر ڈالے، صعق سے ہے صعق بمعنی سخت آواز، اور کبھی ہر ہولناک چیز کو بھی صعق کہتے ہیں، صعقته الصاعقة بمعنی فلاں پر بجلی گری جب بجلی جلا کر یا سخت آواز سے آدمی کو ہلاک کر ڈالے۔

وَ قُرِئَ مِنَ الصَّوَاقِعِ وَ هُوَ لَيْسَ بِقَلْبٍ لِاسْتِوَاءِ كِلَا الْبِنَائَيْنِ فِي التَّصَرُّفِ فَيُقَالُ صَقَعَ
اور الصواقع بھی پڑھا گیا اور یہ الصواعق سے بدلا ہوا نہیں کیونکہ دونوں صیغے گردان میں برابر ہیں تو کہا جاتا ہے صَقَعَ الدِّيْكُ (مرغ بولا) اور
الدِّيْكُ وَ خَطِيْبٌ مِصْقَعٌ وَ صَقَعَتْهُ الصَّاقِعَةُ وَ هِيَ فِي الْاَصْلِ اِمَّا صِفَةٌ لِقَصْعَةِ الرَّعْدِ اَوْ
خَطِيْبٌ مِصْقَعٌ (بلند آواز مقرر) اور صَقَعَتْهُ الصَّاقِعَةُ (اس کو کڑک نے ہلاک کر دیا) اور صاقعۃ اصل میں یا تو کڑک کی سخت آواز کی یا خود کڑک کی صفت
لِلرَّعْدِ وَ التَّاءُ لِلْمُبَالَغَةِ كَمَا فِي الرَّوَايَةِ اَوْ مَصْدَرٌ كَالْعَافِيَةِ وَ الْكَاذِبَةِ
ہے اس صورت میں صاقعۃ کی تاء مبالغہ کی ہے جیسے راویة کی تاء مبالغہ کی ہے یا تاء مصدر یہ ہے جیسے عافية (عافیت) اور کاذبة (جھوٹ) کی تاء مصدر یہ ہے

تشریح: اس عبارت میں الصواعق کی دوسری قرأت ذکر فرمائی کہ ایک قرأت الصواقع ہے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صواقع کو صواعق سے مقلب نہ سمجھیں کہ قلب مکانی ہو کر صواعق سے صواقع ہوا بلکہ دونوں مستقل صیغے ہیں ہر ایک کی اپنی گردان ہے، جیسے صواعق عام استعمال ہے صواقع بھی عام استعمال ہے مثلاً صقع الديك مرغ نے آواز دی، خطیب مصقع اونچی آواز والا مقرر، صقعته الصاقعة کڑک نے اس کو ہلاک کیا، صواقع کی واحد صاقعة ہے اور صواعق کی واحد صاعقة ہے یہ مفرد کونسا صیغہ ہے؟ اس کا مدار آخری تاء پر ہے، اس قسم کے کلمہ کے آخر میں آنے والی تاء مصدر کی بھی ہوتی ہے تانیث کی بھی اور عوض عن المحذوف بھی اور مبالغہ کیلئے بھی ہوتی ہے، یہاں مبالغہ کی ہو سکتی ہے اور مصدر یہ بھی ہو سکتی ہے۔

حَذَرَ الْمَوْتِ ،نَصَبٌ عَلَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهٖ : وَاَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيْمِ اِدِّخَارَهٗ ،وَالْمَوْتُ زَوَالُ

"موت کے ڈر سے" یہ بناء بر علت منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ شعر "میں شریف شخص کی ناپسندیدہ بات معاف کرتا ہوں (خاص موقع) کا ذخیرہ کرنے کیلئے"

الْحَيٰوةِ وَقِيْلَ عَرَضٌ يُضَادُّهَا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ وَرُدَّ بِاَنَّ الْخَلْقَ بِمَعْنَى

اور موت حیات زائل ہونے کا نام ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ موت وہ عرض ہے جو حیات کی ضد ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "پیدا کیا موت کو اور زندگی کو"

التَّقْدِيْرِ وَ الْاَعْدَامُ مُقَدَّرَةٌ

لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ آیت میں خلق بمعنی تقدیر ہے اور عدمی چیزیں بھی تقدیر سے مقدر کی ہوئی ہیں،

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① یہ کہ حذر الموت ترکیب میں کیا ہے؟ ② موت کی تعریف؟

① **حذر الموت**: منصوب ہے یجعلون کا مفعول لہٗ ہو کر، چونکہ حذر مضاف الی المعرفہ ہے اور مضاف الی المعرفہ کے لیے مفعول لہٗ ہونا مخفی تھا اس لئے بطور تائید شاعر کا شعر پیش کیا ہے کہ حذر مضاف ہو کر بھی اس طرح مفعول لہٗ ہے جیسے شعر میں ادخارہٗ میں ادخار مضاف ہو کر مفعول لہٗ ہے۔

② **موت**: کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ موت وجودی چیز ہے دوم یہ کہ عدمی چیز ہے اس اختلاف کی وجہ سے اس کی تعریف میں بھی دو قول ہو گئے، جو موت کو عدمی چیز کہتے ہیں وہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کی شان حی ہونا ہو اس سے حیات زائل ہو جانے کا نام موت ہے یعنی موت عدم ملکہ ہے، جو موت کو وجودی چیز کہتے ہیں ان کے نزدیک موت ایسا عرض ہے جو حیات کا ضد ہے تو دونوں میں باہم ضدین کا تعلق ہوا اور ضدین دو وجودی چیزیں ہوتی ہیں جو ایک محل میں یکے بعد دیگرے وارد ہوتی ہیں یہ قائلین خلق الموت والحیٰوۃ سے استدلال کرتے ہیں جس سے موت وحیات دونوں کا مخلوق ہونا ثابت ہے اور مخلوق موجود چیز ہوتی ہے تو موت وحیات ہر دو وجودی ہیں، یا یوں کہیں کہ خَلَقَ کا مفعول وجودی چیز ہوتی ہے کیونکہ خلق کا معنی ایجاد یعنی شیء کو وجود دینا ہے، اور الموتَ کو خَلَقَ کا مفعول بنایا گیا ہے لہٰذا موت وجودی چیز ہوئی، قول اول والے جواب دیتے ہیں کہ آیت سے استدلال درست نہیں کیونکہ آیت میں خَلَقَ بمعنی قَدَّرَ ہے یعنی مقدر کیا اور تقدیر جس طرح وجودی چیزوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے عدمی چیزوں سے بھی متعلق ہوتی ہے لہٰذا موت کا وجودی ہونا ثابت نہ ہوا۔

فائدہ: علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جمہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ موت وجودی چیز ہے (روح المعانی ۴/۲۹)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں موت عدم محض کا نام نہیں ہے (بیان القرآن)

وَ اللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكَافِرِيْنَ ،لَايَفُوْتُوْنَهٗ كَمَالَايَفُوْتُ الْمُحَاطُ بِهِ الْمُحِيْطَ لَالَايُخَلِّصُهُمْ

"اور اللہ تعالیٰ کافروں کو گھیرے ہوئے ہے" کہ اللہ تعالیٰ سے نہیں نکل سکتے جیسے احاطہ کی ہوئی چیز احاطہ کرنے والے سے نہیں نکل سکتی، ان کو فریب کاریاں

الْخِدَاعُ وَالْحِيَلُ ،وَالْجُمْلَةُ اِعْتِرَاضِيَّةٌ لَامَحَلَّ لَهَا،

اور حیلے نہیں چھڑا سکیں گے، یہ جملہ معترضہ ہے جس کا کوئی محل اعراب نہیں ہے۔

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ اَبْصَارَهُمْ ،اِسْتِيْنَافٌ ثَانٍ كَاَنَّهٗ جَوَابٌ لِمَنْ يَّقُوْلُ مَاحَالُهُمْ مَعَ
"قریب لگتا ہے کہ بجلی ان کی نظریں اچک لے گی" یہ دوسرا استیناف ہے گویا کہ اس شخص کو جواب ہے، جس نے پوچھا کہ ان کڑکوں کے ہوتے
الصَّوَاعِقِ وَكَادَمِنْ اَفْعَالِ الْمُقَارَبَةِ وُضِعَتْ لِمُقَارَبَةِ الْخَبَرِمِنَ الْوُجُوْدِلِعُرُوْضِ سَبَبِهٖ
ان کا کیا حال ہوا؟،اور کَادَ ان افعال مقاربہ میں سے ہے جن کی وضع یہ بتانے کیلئے ہوئی کہ خبر کسی سبب کے عارض ہونے کی وجہ سے
لٰكِنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْاِمَّالِفَقْدِشَرْطٍ اَوْلِعُرُوْضِ مَانِعٍ وَعَسٰى مَوْضُوْعَةٌ لِرَجَاءٍ ء فَهِيَ خَبَرٌمَحْضٌ
وجود کے قریب ہوئی لیکن وجود میں آئی نہیں یا تو شرط مفقود ہونے کی وجہ سے یا کوئی مانع پیش آنے کی وجہ سے،اور عسیٰ خبر کے وجود کی امید دلانے کیلئے
وَلِذَالِكَ جَاءَتْ مُتَصَرَّفَةً بِخِلَافِ عَسٰى وَخَبَرُهَامَشْرُوْطٌ فِيْهِ اَنْ يَّكُوْنَ فِعْلاً مُضَارِعاً
وضع ہوا تو کَادَ خبر محض ہے اسی لئے اس کی گردان آتی ہے بخلاف عسیٰ کے،اور کَادَ کی خبر میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہو اس پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ
تَنْبِيْهاً عَلٰى اِنَّهُ الْمَقْصُوْدُبِالْقُرْبِ مِنْ غَيْرِاَنْ لِيُؤَكِّدَالْقُرْبُ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْحَالِ
یہی خبر قریب ہونے کو بیان کرنا مقصود ہے نیز وہ فعل مضارع اَنْ کے بغیر ہوتا کہ حال پر دلالت کے ذریعہ قرب کی تاکید ہو جائے،اور کبھی کَادَ کی خبر بھی
وَ قَدْ تَدْخُلُ عَلَيْهِ حَمْلاً لَهَا عَلٰى عَسٰى كَمَا تُحْمَلُ عَلَيْهَا بِالْحَذْفِ عَنْ خَبَرِهَا
پر اَنْ داخل ہو جاتا ہے اس کو عسیٰ پر محمول کر کے جیسے عسیٰ کَادَ پر محمول ہوتا ہے عسیٰ کی خبر سے اَنْ محذوف کر کے کیونکہ اصل
لِمُشَارِكَتِهِمَا فِيْ اَصْلِ مَعْنَى الْمُقَارَبَةِ
معنیٰ مقاربت میں دونوں شریک ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① عبارت کی ترکیب ② کَادَ کی تحقیق، پہلی بات کے متعلق فرمایا کہ ترکیبی اعتبار سے یہ عبارت دوسرا جملہ مستانفہ ہے (پہلا يجعلون اصابعهم تھا) اور چونکہ جملہ مستانفہ سوال کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ بھی گویا سوال کا جواب ہے کہ کسی نے **سوال** کیا کہ جب اصحاب صیب کو بادلوں اور گرجوں اور ہولناک حالات نے گھیرا تو ان کا کیا حال ہوا؟ **جواب** دیا گیا يكاد البرق الاية کہ حال یہ تھا کہ ہر لحظہ خطرہ لگتا تھا کہ ابھی آئی بجلی اور آنکھیں اور اعضاء تک بیکار اور ضائع کر دے گی۔

دوسری بات کے بارے میں ذکر فرمایا کہ کَادَ کی دلالت اس پر ہوتی ہے کہ خبر قریب الوقوع ہے مگر ابھی واقع نہیں ہوئی، قریب الوقوع اس لئے ہے کہ اس کے وقوع کے اسباب موجود ہیں مگر وقوع اس لئے نہیں ہوا کہ یا وقوع کی شرط نہیں پائی گئی یا وقوع سے مانع موجود ہو گئے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کَادَ میں وقوع خبر کا معنیٰ پائے جانے کی وجہ سے بمنزلہ خبری کلمہ بن جانے کے اس کی گردان ہوتی ہے اس کے برعکس اگرچہ کَادَ کی طرح عسیٰ بھی افعال مقاربہ میں سے ہے مگر اس میں انشاء ہے اس لئے اس کی گردان نہیں عسیٰ اور کَادَ میں ایک تو یہ فرق ہے دوم اسی فرق کی وجہ سے کَادَ کی خبر فعل مضارع بغیر اَنْ کے ہوگی جس سے خبر کے قریب ہونے

کو ظاہر کرنے کا مقصود حاصل ہوگا کیونکہ مضارع میں حال واستقبال دونوں پر دلالت ہوتی ہے مگر استقبال پر دلالت کی کوئی علامت نہ ہو تو حال ظاہر ہوتا ہے اور اَنْ نہ ہونے سے دلالت علی الحال ہو کر قرب خبر مؤکد ہوجائے گا کیونکہ اَنْ استقبال کا معنی دیتا ہے تو اَنْ نہ ہونے سے استقبال پر دلالت نہ رہے گی، جبکہ عسیٰ کی خبر مضارع مع اَنْ آتی ہے بطور فائدہ کے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کبھی ایک کو دوسرے پر محمول کر کے کَادَ کی خبر مضارع مع اَنْ اور عسیٰ کی خبر مضارع بغیر اَنْ لاتے ہیں کیونکہ معنی مقاربت میں دونوں شریک ہیں۔

وَ الْخَطْفُ الْاَخْذُ بِسُرْعَةٍ وَقُرِیءَ بِكَسْرِ الطَّاءِ وَيَخِطِّفُ عَلٰى اِنَّهُ يَخْتَطِفُ فَنُقِلَتْ فَتْحَةُ
اور خطف کا معنی تیزی سے لے لینا، اور یخطف طاء کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور یَخِطِّف بھی اس بناء پر کہ اصل میں یختطف تھا پھر تاء
التَّاءِ اِلَى الْخَاءِ ثُمَّ اُدْغِمَتْ فِى الطَّاءِ وَيِخِطِّفُ بِكَسْرِ الْخَاءِ لِاِلْتِقَاءِ السَّاكِنَيْنِ وَاِتِّبَاعِ
کا فتحہ خاء کی طرف نقل کیا گیا پھر تاء طاء میں مدغم کی گئی، اور یخطف خاء کے کسرہ کے ساتھ بھی التقاء ساکنین کی وجہ سے اور یاء کی اتباع
الْيَاءِ لَهَا وَيَتَخَطَّفُ
میں اور یتخطف بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: اس عبارت میں یخطف کا معنی بیان ہوا اور اس میں مختلف قرائتیں بیان ہوئیں، یخطف کا مصدر خطف ہے بمعنی اچک لینا، جلدی سے چیز اٹھا لینا، اس میں ① یَخْطَفُ از سمع کے علاوہ چار قرائتیں ہیں ② یَخْطِفُ طاء کے کسرہ کے ساتھ از ضرب (شاذ ہے) ③ یَخَطَّفُ یاء وخاء کا فتحہ اور طاء مشدد مفتوح، اصل میں یَخْتَطِفُ تھا تاء کا فتحہ خاء کی طرف نقل کر کے تاء کو طاء کر کے ادغام کیا گیا ④ یِخِطِّفُ یاء خاء طاء تینوں کا کسرہ، اصل میں یختطف تھا تا ساکن کر کے طاء سے بدلی خاء طاء دو ساکن اکٹھے ہوئے تو خاء کو کسرہ دیا (کہ ساکن کو متحرک بحرکت کسرہ کیا جاتا ہے) پھر طاء کو طاء میں ادغام کیا خاء کی اتباع میں یاء کو بھی کسرہ دے دیا ⑤ یَتَخَطَّفُ از تفعل بھی قرات ہے

كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ وَاِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوْا، اِسْتِئْنَافٌ ثَالِثٌ كَاَنَّهُ قِيْلَ مَا يَفْعَلُوْنَ فِىْ
"جب ان کے آگے روشنی ہوجائے تو روشنی میں چل پڑتے ہیں اور جب ان پر تاریکی ہوجائے تو کھڑے رہ جاتے ہیں" یہ تیسرا استیناف ہے گویا کہ
تَارَتَىْ خُفُوْقِ الْبَرْقِ وَخُفْيَتِهٖ فَاُجِيْبَ بِذٰلِكَ
پوچھا گیا کہ بارش والے بجلی کے کبھی کودنے اور کبھی چھپنے کے وقت کیا کرتے ہیں، تو یہ جواب دیا گیا

تشریح: اس عبارت میں ذکر ہوا کہ کلما اضاء لھم الخ تیسرا جملہ مستانفہ ہے جو سوال کا جواب ہوا کرتا ہے تو یہ اس سوال کا جواب ہے کہ بارش والوں پر جب بجلی کبھی تو چمکتی اور کبھی چھپ جاتی تو وہ اس حال میں کیا کرتے تھے؟ جواب دیا گیا کلما اضاء لھم مشوا فیہ الایۃ۔

وَ اَضَاءَ اِمَّا مُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُوْلُ مَحْذُوْفٌ بِمَعْنٰى كُلَّمَا نَوَّرَ لَهُمْ مَمْشًى اَخَذُوْهُ اَوْ لَازِمٌ بِمَعْنٰى
اور اضاء یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے، معنی ہے جب ان کے آگے راستہ کو روشن کردے راستہ لے لیتے ہیں یا اضاء لازم ہے معنی ہے

كُلَّمَا لَمَعَ لَهُمْ مَشَوْافِيْهِ فِيْ مَطْرَحِ نُوْرِهٖ ،وَكَذَالِكَ اَظْلَمَ فَاِنَّهٗ جَاءَ مُتَعَدِّيًامَنْقُوْلاًمِنْ ظَلَمَ

جب ان کے سامنے روشنی ہوگئی تو روشنی پڑنے کی جگہ میں روشنی کے اندر چل پڑتے ہیں اَظلم بھی ایسے ہی ہے کیونکہ اَظْلَمَ ظلم اللیل سے منقول ہوکر

اللَّيْلُ وَيَشْهَدُ لَهٗ قِرااَةُ اُظْلِمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ وَ قَوْلُ اَبِيْ تَمَامٍ

متعدی آیا ہے اوراس کی تائید فعل مجہول والی قرأت اُظْلِمَ کرتی ہے اورابوتمام کا قول بھی

هُمَا اَظْلَمَا حَالَيَّ ثُمَّةَ اَجْلَيَا	ظَلَامَيْهِمَا عَنْ وَجْهِ اَمْرَدِ اَشْيَبِ
عقل وزمانہ نے میرے حال پرتاریکی ڈالی پھر دونوں نے اپنی تاریکی .	سے پردہ ہٹایا ایک نوجوان بوڑھے کے چہرے پر سے

فَاِنَّهٗ وَ اِنْ اَنَ مِنَ الْمُحْدَثِيْنَ لٰكِنَّهٗ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يُبْعَدُ اَنْ يُجْعَلَ مَايَقُوْلُهٗ

کیونکہ ابوتمام اگرچہ محدث شعراء میں سے ہے لیکن علماء عربی میں سے ہے تو یہ بعید نہیں کہ اس کے قول کو اس کی منقول کلام کے

بِمَنْزِلَةِ مَايَرْوِيْهِ

بمنزلہ ٹھہرایا جائے۔

تشریح: اس عبارت میں یہ بات ذکر ہوئی کہ اضاء اوراظلم فعل لازم ہے یا متعدی ہے؟ دونوں احتمال ہیں اگر اضاء اور اظلم متعدی ہوتو اضاء بمعنی نوَّر ہے اورمفعول بہ محذوف ہے اضاء لهم ممشیً ...و اذااظلم علیهم ممشیً جب بجلی ان کے سامنے راستہ کو روشن کردیتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب بجلی ان پر راستہ کو تاریک کردیتی ہے تو کھڑے رہ جاتے ہیں ،اگر اضاء اوراظلم لازم ہوتو اضاء بمعنی لَمَعَ اوراظلم بمعنی ظَلِمَ ہے اورمعنی ہے جب ان پر بجلی چمکتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب بجلی تاریکی میں ہوجاتی ہے تو کھڑے رہ جاتے ہیں ،شاید اضاء کا لازم ومتعدی دونوں طرح آنا باعث شبہ نہ تھا اوراظلم کا متعدی ہونا باعث شبہ تھا اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اظلم کے متعدی استعمال ہونے کیلئے ایک دلیل یہ دی کہ اَظْلَمَ میں ایک قرات اُظْلِمَ مجہول بھی مؤید ہے کیونکہ فعل لازم سے مجہول نہیں آتا متعدی سے مجہول آتا ہے دوسری دلیل ابوتمام کا شعر ہے کہ اس نے شعر میں اَظْلَمَا متعدی استعمال کیا کہ اس کا مفعول حالیَّ ذکر کیا ہے معلوم ہوا کہ اظلم متعدی بھی آتا ہے۔

فائدہ: شعراء عرب کے چھ طبقے ہیں، **جاهلون**: دور جہالت والے، **مخضرمون** جہالت واسلام دونوں دور پانے والے، **اسلامیون**: شروع اسلام میں وفات پانے والے **مولدون**: اسلامیون کے بعد والے، **محدثون**: مولدون کے بعد والے، **متاخرون**: محدثون کے بعد والے۔ عراق وحجاز کے پہلے تین قسم شعراء کا کلام مستند سمجھا جاتا ہے متاخرون غیر مستند سمجھے جاتے ہیں اور محدثون کے بارے میں اختلاف ہے ابوتمام شاعر محدثون میں سے ہے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگرچہ یہ محدثون میں سے ہے لیکن سارے محدثون کا قول غیر معتبر نہیں ہوتا ان میں جو معتمد عالم لغت عربیہ ہیں ان کا کلام بھی حجت ہوتا ہے اورابوتمام ایسے ہی شعراء میں سے ہے۔

وَ اِنَّمَا قَالَ مَعَ الْاِضَائَةِ كُلَّمَاوَمَعَ الْاِظْلَامِ اِذَالِاَنَّهُمْ حُرَاصٌ عَلَى الْمَشْيِ فَكُلَّمَا صَادَفُوْا

اوراضاءۃ کے ساتھ کلّما اوراظلام کے ساتھ اذا فرمایا کیونکہ وہ لوگ چلنے پر حریص تھے تو جب بھی اس کا موقع حاصل کرتے

مِنْهُ فُرْصَةً اَنْتَهَزُوْهَا وَلَا كَذٰلِكَ التَّوَقُّفُ ، وَمَعْنٰى قَامُوْا وَقَفُوْا وَمِنْهُ قَامَتِ السُّوْقُ اِذَا

غنیمت سمجھتے ، اور ٹھہرنا ایسا نہ تھا (کہ اس کے حریص ہوتے) اور قاموا کا معنی وقفوا ہے اسی سے قامت السوق ہے جب بازار ٹھپ جائے

رَكَدَتْ وَقَامَ الْمَاءُ اِذَا جَمَدَ

اور قام الماء ہے جب پانی جم جائے

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے ایک نکتہ بتایا کہ اضاء کے ساتھ کلما اور اظلم کے ساتھ اذا کلمہ اس لئے استعمال ہوا کہ کلما شرط و جزاء کا تکرار چاہتا ہے اور اذا بغیر تکرار محض شرط و جزاء کے وقوع کو چاہتا ہے چونکہ ان کے چلنے کے عمل میں تکرار تھا اس لئے اس کو کلمہ کلما سے ذکر کیا گیا کہ وہ تکرار شرط کا مقتضی ہے اور ٹھہرنے کا عمل مرغوب فیہ نہ تھا ان کو اس کی حرص نہ تھی تو گویا ٹھہرنے کا عمل کبھی ہوا ہے اس میں تکرار نہیں ہوا اس لئے اس کیلئے کلمہ اذا استعمال ہوا ہے۔

دوسری بات قاموا کا معنی لغوی اور اس کا ثبوت ذکر ہوا ہے جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ ، اَیْ لَوْشَاءَ اَنْ يَذْهَبَ بِسَمْعِهِمْ بِقَصِيْفِ

"اگر اللہ چاہتا تو لے جاتا ان کے کان اور ان کی آنکھیں" یعنی اگر اللہ چاہتا کہ ان کے کان ختم کر دیتا ہے گرج کی سخت آواز سے اور ان

الرَّعْدِ وَاَبْصَارِهِمْ بِوَمِيْضِ الْبَرْقِ لَذَهَبَ بِهِمَا فَحُذِفَ الْمَفْعُوْلُ لِدَلَالَةِ الْجَوَابِ عَلَيْهِ

کی آنکھیں لے جاتا بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ تو کان آنکھ ختم کر دیتا، تو مفعول حذف کر دیا گیا کیونکہ جواب شرط اس پر دال ہے،

وَلَقَدْ تَكَاثَرَ حَذْفُهُ فِیْ شَاءَ وَاَرَادَ حَتّٰى لَا يَكَادُ يُذْكَرُ اِلَّا فِی الشَّیْءِ الْمُسْتَغْرَبِ كَقَوْلِهٖ

اور کلمہ شاء اور اراد میں مفعول کا حذف بکثرت ہوا ہے حتی کہ ذکر نہیں کیا جاتا مگر عجیب چیز میں جیسے شاعر کا شعر ہے اگر میں چاہتا کہ خون کے

فَلَوْ شِئْتُ اَنْ اَبْكِیَ دَمًا لَبَكَيْتُهٗ

آنسو روؤں تو خون کے آنسو روتا

تشریح: اس عبارت میں شاء کے مفعول مقدر کی وضاحت ہے فرمایا کہ لو حرف شرط شاء فعل اللہ فاعل ہے فعل فاعل ملکر شرط ہے لذهب بسمعهم و ابصارهم جواب شرط ہے شاء فعل متعدی ہے جو مفعول چاہتا ہے مگر آیت میں مفعول حذف ہے تو وہ کونسا مفعول ہے؟ فرمایا ان يذهب بسمعهم وابصارهم مفعول ہے جس پر دال جواب شرط لذهب بسمعهم وابصارهم ہے، ساتھ بطور فائدہ ذکر فرمایا کہ شاء اور اراد فعل متعدی کا مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ اکثر طور پر ذکر تک نہیں ہوتا ہاں صرف کسی عجیب وغریب بات کے موقع پر ہی ذکر ہوتا ہے جیسے شاعر کے مذکور شعر میں شئت کا مفعول ذکر ہے کیونکہ خون کے آنسو رونا غریب و نادر ہے اس لئے شعر میں ان ابكی دماً بوجہ غرابت ذکر ہوا ورنہ شاء کا مفعول حذف ہوتا ہے۔

وَ لَوْ مِنْ حُرُوْفِ الشَّرْطِ ظَاهِرُهَا الدَّلَالَةُ عَلٰى اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ لِاِنْتِفَاءِ الثَّانِیْ ضَرُوْرَةَ اِنْتِفَاءِ

اور لو حروف شرط میں سے ہے اور اس کا ظاہر دلالت ہے ثانی کے انتفاء کے سبب اول کے انتفاء پر کیونکہ لازم کے انتفاء کے وقت ملزوم کا

الْمَلْزُوْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ لَازِمِهٖ ،وَقُرِیءَ لَاَذْهَبَ بِاَسْمَاعِهِمْ بِزِيَادَةِ الْبَاءِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ لَا
انتفاء بدیہی ہے، اور لَاَذْهَبَ بِاَسْمَاعِهِمْ باء زائدہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان و لا
تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ ،وَفَائِدَةُ هٰذِهِ الشَّرْطِيَّةِ اِبْدَاءُ الْمَانِعِ لِذِهَابِ سَمْعِهِمْ
تلقوا بایدیکم الی التهلكة ہے،اوراس جملہ شرطیہ کا فائدہ ان کے کانوں اور آنکھوں کے ختم کرنے کے مقتضی موجود ہونے کے
وَاَبْصَارِهِمْ مَعَ قِيَامِ مَايَقْتَضِيْهِ وَالتَّنْبِيْهِ عَلٰى اِنَّ تَاثِيْرَالْاَسْبَابِ فِيْ مُسَبَّبَاتِهَامَشْرُوْطٌ
باوجودان کے کان اورآنکھیں ختم ہونے کے مانع کوظاہر کرنا ہےاوراس پرتنبیہ ہے کہ اسباب کی اپنے مسببات میں تاثیراللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ مشروط
بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنَّ وُجُوْدَهَامُرْتَبِطًابِاَسْبَابِهَاوَاقِعٌ بِقُدْرَتِهٖ تَعَالٰى وَقَوْلُهٗ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى
ہے،اور یہ کہ مسباب کا وجودان کے اسباب کے ساتھ جڑا ہوا ہے اوراللہ تعالی کی قدرت سے واقع ہونے والا ہے،اوراللہ تعالی کافرمان
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ كَالتَّصْرِيْحِ بِهٖ وَ التَّقْرِيْرِ لَهٗ
ان اللہ علی کل شیء قدیر اسی کی تصریح وتقریر کے بمنزلہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان کیں ① لوشاء اللہ کے شروع میں جوحرف لوآیا ہے یہ حرف شرط ہے جس کی وضع یہ ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے کہ لو کے بعد جوشرط وجزاء ہے اوران میں اول شرط دوم جزاء ہے اورشرط ملزوم اورجزالازم ہوتی ہے یہ لوبتاتا ہے کہ چونکہ دوم یعنی جزاء کا انتفاء ہے اس لئے اول یعنی شرط بھی منتفی ہے، کیونکہ شرط ملزوم اور جزاء لازم ہےاورلازم کے منتفی ہونے سے ملزوم منتفی ہوجاتا ہے،اس لئے دوم کے منتفی ہونے سے اول منتفی ہے تو جزاء موجود نہیں جس سے ظاہر ہوا کہ شرط موجود نہیں ہے۔

② ایک قرأت یوں ہے لوشاء اللہ لاذهب باسماعهم چونکہ باء تعدیہ کے لئے ہوتی ہے اور باب افعال خود بھی متعدی ہے اس لئے اس قرأت میں لاذهب ازافعال ہونے کے باوجود باء کے ساتھ جوآیا یہ باءزائدہ ہے، جیسے و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة میں باءزائدہ ہے، کیونکہ لاتلقوا متعدی بنفسہ ہوتا ہے اس کے تعدیہ کے لئے باءتعدیہ کی ضرورت نہیں ہے۔

③ سوال ہوا کہ اللہ تعالی نے جوفرمایا کہ اگراللہ تعالی چاہتا توان کے کان اورآنکھیں لے جاتا تو یہ بات ہرکسی کو معلوم ہے توذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے وفائدۃ هذه الشرطية سے اس کے فائدے بتائے ہیں۔

① اس سے ظاہر ہوا کہ اسباب اپنی تاثیر میں اللہ تعالی کے ارادے کے محتاج ہیں، بارش والوں کے کانوں اورآنکھوں کے ختم ہونے کے اسباب گرج بجلی وغیرہ موجود تھے مگراللہ تعالی کی مشیت کان آنکھ ختم کرنے کی نہ ہوئی تو باوجود اسباب کے ختم نہ ہوئے۔

② کانوں وآنکھوں کے ختم ہونے کا مقتضی موجود تھا مگرصرف اللہ تعالی کی مشیت مانع تھی اس لئے ایسا نہ ہوا (۳) مسببات اپنے اسباب سے جڑے ہوئے ہیں مگر اسباب کی وجہ سے وجود میں نہیں آتے بلکہ اللہ تعالی کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، ان اللہ علی کل شیء قدیر بھی اسی کی تقریر وتوضیح ہے۔

وَ الشَّیْءُ یَخْتَصُّ بِالْمَوْجُوْدِ لِاَنَّهٗ فِی الْاَصْلِ مَصْدَرُ شَاءَ اُطْلِقَ بِمَعْنٰی شَاءٍ تَارَةً وَ حِیْنَئِذٍ
اور شیء موجود چیزوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ اصل میں شاء کا مصدر ہے، اور یہ کبھی شاءٍ کے معنی میں بولا جاتا ہے ایسے وقت اللہ تعالی
یَتَنَاوَلُ الْبَارِیْ کَمَا قَالَ تَعَالٰی قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ ، وَبِمَعْنٰی مَشِیٌّ اُخْرٰی وَ
کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالی فرماتے ہیں پوچھ لیں کہ شہادت میں سب سے بڑھ کر کون سی چیز ہے؟ فرمادیں اللہ، اور کبھی چاہی ہوئی
مَا شَاءَ اللّٰهُ وُجُوْدَهٗ فَهُوَ مَوْجُوْدٌ فِی الْجُمْلَةِ وَ عَلَیْهِ قَوْلُهٗ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَ
چیز کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اللہ تعالی نے جس کا وجود چاہا وہ فی الجملہ موجود ہے اسی معنی پر ہے اللہ تعالی کا یہ فرمان ان اللہ
اللّٰهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ فَهُمَا عَلٰی عُمُوْمِهِمَا بِلَا مَثْنَوِیَّةٍ
علی کل شیء قدیر اور اللہ خالق کل شیء اور یہ دونوں بلا استثناء عموم پر ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں لفظ شیء کی تحقیق ذکر کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک موجود چیز جو بھی ہے وہ شیء ہے اور شیء اور موجود مترادف ہیں کل شیء موجود، اور کل موجود شیء وجہ یہ ہے کہ شیء شَاءَ کا مصدر ہے جو کبھی بمعنی اسم فاعل شاءٍ استعمال ہوتا ہے بمعنی چاہنے والا، ارادہ کرنے والا یعنی جس کے ساتھ مشیت قائم ہوتی ہے اور ایسا موجود ہی ہوتا ہے کیونکہ مشیت غیر موجود کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی، تو شیء اور موجود دونوں ایک ہوئے، اس معنی میں شیء کا اطلاق ممکن الوجود کی طرح واجب الوجود پر بھی ہوا ہے جیسے کل ای شیء اکبر شهادةً ؟ قل اللہ میں اللہ تعالی پر شیء کا اطلاق ہوا اور کبھی شیء بمعنی اسم مفعول مشیٌّ ہوتا ہے یعنی وہ چیز جس کا وجود چاہا گیا یہ معنی بھی شیء بمعنی موجود ہونے والی چیز کو ظاہر کرتا ہے البتہ اس معنی میں شیء صرف ممکن الوجود پر صادق آئے گی واجب الوجود پر اطلاق نہ ہوگا کیونکہ ذات خداوندی کسی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے وجود میں نہیں آئی، نہ اللہ تعالی مخلوق ہے نہ مقدور ہے، اس لئے شیء بمعنی اسم مفعول کا مصداق نہیں بن سکتا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اللہ تعالی نے چاہا وہ فی الجملہ موجود ہوتا ہے یعنی کسی نہ کسی وقت میں حال یا استقبال میں وجود میں آتا ہے۔

وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا قَالُوْا اَلشَّیْءُ مَا یَصِحُّ اَنْ یُّوْجَدَ وَ هُوَ یَعُمُّ الْوَاجِبَ وَ الْمُمْکِنَ اَوْ مَا یَصِحُّ
اور معتزلہ نے جب کہا کہ شیء وہ ہے جس کا وجود میں آنا صحیح ہو تو یہ واجب اور ممکن دونوں کو عام ہے، یا شیء وہ ہے جس کو جانا جاسکے
اَنْ یُّعْلَمَ وَیُخْبَرَ عَنْهُ فَیَعُمُّ الْمُمْتَنِعَ اَیْضًا لَزِمَهُمُ التَّخْصِیْصُ بِالْمُمْکِنِ فِی الْمَوْضِعَیْنِ
اور اس کی خبر دی جاسکے تو شیء ممتنع کو بھی عام ہوگا، تو دونوں تعریفوں کی صورت میں معتزلہ کو بدلیل عقلی ممکن کے ساتھ شیء کی
بِدَلِیْلِ الْعَقْلِ
تخصیص کرنا لازم ہوگا

تشریح: اس عبارت میں معتزلہ کا مسلک ذکر ہوا کہ ان کے نزدیک شیء کی دو تعریفیں کی گئی ہیں ① شیء نام ہے مایصح ان یوجد کا یعنی شیء وہ ہے جس کا موجود ہونا صحیح ہو اس تعریف کے مطابق شیء واجب، ممکن الوجود، معدوم تینوں کو عام ہے، ② شاء

نام ہے مایصح ان یعلم و یخبر عنہ کا یعنی شیء وہ ہے جس کا علم ہو سکے اور خبر دی جا سکے یہ تعریف واجب الوجود، ممکن موجود ممکن معدوم کے علاوہ ممتنع کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی بھی خبر دی جا سکتی ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی اس تعریف کے مطابق واجب اور ناممکن بھی فی الجملہ مخلوق و مقدور ٹھہرتا ہے حالانکہ واجب ذات خداوندی مخلوق و مقدور نہیں ہے، اس لئے معتزلہ کو تکلف کرنا پڑے گا کہ عقلاً شیء سے واجب اور ممتنع کو مستثنیٰ کریں گے اس لئے معتزلہ کے قول کے مقابلہ میں متکلمین کا قول راجح ہے۔

وَالْقُدْرَةُ هِيَ التَّمَكُّنُ مِنْ إِيْجَادِ الشَّيْءِ وَقِيْلَ صِفَةٌ تَقْتَضِي التَّمَكُّنَ وَقِيْلَ قُدْرَةُ الْإِنْسَانِ
اور قدرت شیء کو وجود میں لا سکنے کا نام ہے، اور کہا گیا کہ قدرت ایسی صفت ہے جو کر سکنے کا تقاضہ کرے، اور یہ بھی کہا گیا کہ انسان کی
هَيْئَةٌ بِهَا يَتَمَكَّنُ مِنَ الْفِعْلِ وَقُدْرَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عِبَارَةٌ عَنْ نَفْيِ الْعَجْزِ عَنْهُ وَالْقَادِرُ هُوَ الَّذِيْ
قدرت وہ ہیئت ہے جس کے ذریعہ فعل کر سکے، اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کی ذات سے عاجزی کی نفی کرنا ہے، اور قادر وہ ہے جو
إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ، وَالْقَدِيْرُ الْفَعَّالُ لِمَا يَشَاءُ عَلٰى مَا يَشَاءُ وَلِذٰلِكَ قَلَّمَا
اگر چاہے تو کرے اور اگر نہ چاہے نہ کرے، اور قدیر وہ ہے کہ جو چاہے اور جس طریقہ پر چاہے کر سکنے والا ہو، اسی وجہ سے اس کے ساتھ اللہ کا غیر
يُوْصَفُ بِهٖ غَيْرُ الْبَارِيْ تَعَالٰى، وَاشْتِقَاقُ الْقُدْرَةِ مِنَ الْقَدْرِ لِأَنَّ الْقَادِرَ يُوْقِعُ الْفِعْلَ عَلٰى
بہت کم ہی موصوف کیا جاتا ہے، اور قدرت قدر سے مشتق ہے اس لئے کہ قادر فعل کو اپنی قوت کی مقدار پر یا جس قدر
مِقْدَارِ قُوَّتِهٖ أَوْ عَلٰى مِقْدَارِ مَا يَقْتَضِيْ مَشِيَّتُهٗ
اس کی مشیت کا مقتضی ہو اس مقدار پر فعل واقع کرتا ہے

تشریح: اس عبارت میں کلمہ قدیر کی وضاحت ہے، قدیر کا مصدر قدرت ہے قدرت کی تعریف میں تین قول ہیں: ① کسی شیء کو وجود میں لانے کی طاقت رکھنا ② وہ صفت جو کر سکنے کا تقاضا کرے یعنی تمکن کا مقتضی قدرت کہلاتا ہے۔ ③ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے اعتبار سے قدرت کی تعریف میں فرق ہے، بندہ کی قدرت وہ ہیئت ہے جس سے فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عاجز نہ ہونے کا نام ہے۔

اس کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قادر اور قدیر کا فرق بیان کیا ہے، جو ظاہر ہے، پھر فرمایا قدرت قدر سے ہے بمعنی خاص مقدار مشتق و مشتق منہ میں مناسبت یہ ہے کہ قادر اپنی قدرت کے مطابق کام کرتا ہے یا جتنی مقدار مناسب سمجھتا ہے اتنی مقدار میں فعل کرتا ہے۔

وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى أَنَّ الْحَادِثَ حَالَ حُدُوْثِهٖ وَالْمُمْكِنَ حَالَ بَقَائِهٖ مَقْدُوْرَانِ وَأَنَّ مَقْدُوْرَ
اس آیت میں دلیل ہے کہ حادث اپنے حدوث کے حال میں اور ممکن اپنے بقاء کے حال میں قدرت الٰہی کے تحت ہیں اور یہ کہ بندہ کا مقدور اللہ تعالیٰ
الْعَبْدِ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّهٗ شَيْءٌ وَكُلُّ شَيْءٍ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ،
کا مقدور ہے، کیونکہ بندہ کا مقدور بھی شیء ہے اور ہر شیء اللہ تعالیٰ کی مقدور ہے۔

تشریح: اس عبارت میں آیت سے نکلنے والے دو مسئلے بیان فرمائے ہیں ① جو کچھ بھی حادث ہوتا ہے (نیا وجود میں آتا ہے) اور

جو کچھ بھی ممکن موجود اور ممکن معدوم ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہے، کیونکہ یہ سب شی ء ہے اور ان الله علی کل شیء قدیر ② جو کچھ بندوں کی قدرت میں ہے چونکہ وہ سب کچھ بھی شی ء ہے اس لئے وہ بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ہے۔

وَ الظَّاهِرُ اَنَّ التَّمْثِيْلَيْنِ مِنْ جُمْلَةِ التَّمْثِيْلَاتِ الْمُؤَلَّفَةِ وَهُوَاَنْ تُشَبَّهَ كَيْفِيَّةٌ مُنْتَزَعَةٌ مِنْ

اورظاہر یہ ہے کہ دونوں تشبیہیں تشبیہات مرکبہ کے قبیل سے ہیں ،تشبیہ مرکب یہ ہے کہ جو کیفیت ایسے مجموعہ سے لی گئی ہو

مَجْمُوْعٍ تَضَامَّتْ اَجْزَاءُهٗ وَتَلَاصَقَتْ حَتّٰى صَارَتْ شَيْئًا وَاحِدًا بِاُخْرٰى مِثْلِهَا كَقَوْلِهٖ

جس کے اجزاء مل جل گئے ہوں اس کیفیت کو دوسری اس جیسی کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی جائے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

تَعَالٰى مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ الْاٰيَةَ فَاِنَّهٗ تَشْبِيْهُ حَالِ

"ان لوگوں کی مثال جن کو تورات کی ذمہ داری دی گئی پھر انہوں نے اس کو نہ اٹھایا ایسے ہے جیسے گدھے کی مثال جو کتابوں کے دفتر اٹھائے ہوئے ہو" کہ

الْيَهُوْدِ فِيْ جَهْلِهِمْ بِمَامَعَهُمْ مِنَ التَّوْرٰاةِ بِحَالِ الْحِمَارِ فِيْ جَهْلِهٖ بِمَايَحْمِلُهٗ مِنْ اَسْفَارِ

یہود کے اپنے پاس موجود تورات سے جاہل ہونے میں ان کے حال کی گدھے کے اپنے پاس موجود حکمت کی کتابوں سے جاہل ہونے کے حال کے ساتھ

الْحِكْمَةِ ،وَالْغَرَضُ مِنْهُمَاتَمْثِيْلُ حَالِ الْمُنَافِقِيْنَ مِنَ الْحَيْرَةِ وَالشِّدَّةِ بِمَايُكَابِدُهٗ مَنْ

تشبیہ ہے ،اورغرض دونوں تمثیلوں سے منافقین کی حیرانگی ومشقت والے حال کو تشبیہ دینا ہے اس شخص کی حیرت ومشقت کے ساتھ جس کی

اِنْطَفَاَتْ نَارُهٗ بَعْدَاِيْقَادِهٖ فِيْ ظُلْمَةٍ اَوْبِحَالِ مَنْ اَخَذَتْهُ السَّمَاءُ فِيْ لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ مَعَ

آگ تاریکی میں روشن کرنے کے بعد بجھ جائے ،یا اس شخص کے حال کے ساتھ تشبیہ ہے جس پر تاریک رات میں بارش آپڑی ساتھ سخت

رَعْدٍقَاصِفٍ وَبَرْقٍ خَاطِفٍ وَخَوْفٍ مِنَ الصَّوَاعِقِ

تم کی گرج اور آنکھیں اچک لینے والی بجلی اور کڑک کا خطرہ ہو

تشریح: یہاں سے مصنف ؒ کا مقصود آیات میں بیان کی ہوئی دومثالوں مثلهم کمثل الذی اوراو کصیب من السماء کو منافقین کے حال پر فٹ کرنا ہے ،عبارت ھذا میں پہلی تقریر ہے کہ یہ مثالیں تمثیل مرکب کے قبیل سے ہیں تمثیل مرکب بہت سی چیزوں کے اجزاء سے مرکب کیفیت ہے جس کو اسی جیسی دوسری مرکب کیفیت سے تشبیہ دی گئی ہو ،سمجھانے کے لئے بطور مثال مصنف ؒ نے دوسری آیت میں مذکور تمثیل ذکر کی کہ مثل الذین حملوا التوراة ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفاراً میں تمثیل مرکب ہے کہ مشبہ ومشبہ بہ ہرایک میں تین تین چیزیں ہیں مشبہ میں یہود،تورات،تورات کے علم سے ان کی جہالت ،اورمشبہ بہ میں گدھا، کتابیں، کتابوں سے اس کی جہالت ہے، مطلب یہ ہے کہ جیسے گدھا اپنے اوپر کتابیں اٹھائے پھر بھی ان کے علم سے جاہل رہتا ہے ،ایسے ہی یہود نے تورات اٹھائی مگر تورات کے احکام پر عمل نہ کرکے گدھے کی طرح جاہل ہیں ،اب یہاں آیت میں تمثیل مرکب کیسے ہے؟ مصنف ؒ نے والغرض منه سے اسی کی وضاحت کی کہ مشبہ منافقین میں کئی چیزیں ہیں جان ومال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کا اظہار ،پھر راز کھلنا نتیجہ میں حیرت زدہ رہ جانا ،مشبہ بہ میں بھی کئی چیزیں

ہیں روشنی کے لئے آگ روشن کرنا، آگ کا بجھ جانا، مستوقدین کا حیرت زدہ وحسرت زدہ ہو کر رہ جانا، باقی بات واضح ہے۔

وَيُمْكِنُ جَعْلُهُمَا مِنْ قَبِيلِ التَّمْثِيلِ الْمُفْرَدِ وَهُوَ أَنْ تَأْخُذَ أَشْيَاءَ فُرَادَى فَتُشَبِّهَهَا بِأَمْثَالِهَا

اوران دونوں مثالوں کو تشبیہ مفرد کے قبیل سے بنانا بھی ممکن ہے، اور تمثیل مفرد یہ ہے کہ تو کئی چیزیں الگ الگ لے لے اوران کو اپنے ہم شکلوں سے تشبیہ دیدے

كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور برابر نہیں نابینا۔ اور بینا اور اندھیرے اور نور اور سایہ اور لو،

قَوْلِ امْرِءِ الْقَيْسِ

اورامرأالقیس کا قول ہے:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْباً وَ يَابِساً	لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَّابُ وَ الْحَشَفُ الْبَالِيْ
گویا کہ پرندوں کے تر اور خشک دل باز کے	گھونسلے کے پاس عناب اور ردی کھجور ہیں

بِأَنْ يُشَبَّهَ فِي الْأَوَّلِ ذَوَاتُ الْمُنَافِقِينَ بِالْمُسْتَوْقِدِ وَإِظْهَارُهُمُ الْإِيمَانَ بِاسْتِيقَادِ النَّارِ وَ مَا

اس طور پر کہ پہلی مثال میں تشبیہ دی گئی منافقین لوگوں کو مستوقد کے ساتھ اوران کے اظہار ایمان کو آگ جلانے کے ساتھ، اور اظہار ایمان کے ذریعہ جو

انْتَفَعُوا بِهِ مِنْ حَقْنِ الدِّمَاءِ وَسَلَامَةِ الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَغَيْرِ ذَالِكَ بِإِضَاءَةِ النَّارِ مَا حَوْلَ

فائدہ حاصل کیا یعنی خون محفوظ ہونا اور اموال واولاد کا سلامت رہنا وغیرہ، اس کو مستوقدین نار کے آس پاس کو آگ کے روشن کردینے

الْمُسْتَوْقِدِينَ وَزَوَالُ ذَالِكَ عَنْهُمْ عَلَى الْقُرْبِ بِإِهْلَاكِهِمْ وَإِفْشَاءِ حَالِهِمْ وَإِبْقَائِهِمْ فِي

کے ساتھ اور پھر منافقین کی (آخرت کی) ہلاکت اور (دنیا میں) ان کے حال ظاہر کرنے کے ذریعہ سے ان کے اس نفع کو جلدی ختم ہوجانے اور ہمیشہ کے

الْخَسَارِ الدَّائِمِ وَ الْعَذَابِ السَّرْمَدِ بِإِطْفَاءِ نَارِهِمْ وَالذَّهَابِ بِنُورِهِمْ،

خسارے اور دائمی عذاب میں باقی رہ جانے کو مستوقدین کی آگ بجھنے اوران کی روشنی ختم ہوجانے کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں دونوں مثالوں کو تمثیل مفرد کے قبیل سے ٹھہرانے کی تقریر ہے، تمثیل مفرد یہ ہے کہ مشبہ ومشبہ بہ ہر دو میں متعدد چیزیں ہوتی ہیں مگر ہر ایک چیز کو دوسری ایک چیز کے ساتھ تشبیہ ہوتی ہے، مثال اول میں مشبہ میں چار چیزیں ہیں منافقین، ان کا اظہار ایمان، اظہار ایمان سے وقتی فائدہ، پھر اس فائدہ کا جلد ختم ہو کر دائمی خسارہ حاصل ہونا، اور مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں ہیں، مستوقدین، ان کا آگ جلانا، آگ سے وقتی نفع روشنی حاصل ہونا، پھر آگ بجھ کر نفع ختم ہوجانا، ان میں بالترتیب ہر ایک کو دوسری سے تشبیہ ہے، اگلی عبارت میں او کصیب میں تمثیل کی تقریر ہے۔

وَفِي الثَّانِي أَنْفُسُهُمْ بِأَصْحَابِ الصَّيِّبِ وَإِيمَانُهُمُ الْمُخَالَطُ بِالْكُفْرِ وَالْخِدَاعِ بِصَيِّبٍ فِيهِ

اور دوسری مثال میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی گئی بارش والوں کے ساتھ اوران کے ایسے ایمان کو جو کفر اور دھوکہ دہی کے ساتھ مخلوط ہے اس بارش کے ساتھ جس میں

ظُلُمٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ نَافِعًا فِيْ نَفْسِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ

تاریکیاں اور گرج اور بجلی ہو اس حیثیت سے تشبیہ ہے کہ بارش بذات خود اگرچہ نافع ہے مگر جب ایسی صورت میں پائی جائے تو اس کا نفع ضرر سے بدل

عَادَ نَفْعُهٗ ضَرًّا وَنِفَاقُهُمْ حَذَرًا عَنْ نِكَايَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَا يَطْرُقُوْنَ بِهٖ مَنْ سِوَاهُمْ مِنَ الْكَفَرَةِ

جاتا ہے، اور منافقین کے اس نفاق کو جو مؤمنین کی ایذاؤں اور جو کچھ منافقین کے ماسوا دوسرے کافروں کو پریشانیاں پہنچاتے تھے ان کے ڈر سے ہے

بِجَعْلِ الْاَصَابِعِ فِي الْاٰذَانِ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَا يَرُدُّ مِنْ قَدَرِ اللّٰهِ

اصحاب صیب کے موت کے ڈر سے گرج کی وجہ سے انگلیاں کانوں میں ڈالنے کے ساتھ اس حیثیت سے تشبیہ ہے کہ یہ عمل اللہ تعالی کی تقدیر کو کچھ بھی نہیں لوٹا سکتا

تَعَالٰى شَيْئًا وَ لَا يُخَلِّصُ مِمَّا يُرِيْدُ بِهِمْ مِنَ الْمَضَارِّ وَ تَحَيُّرُهُمْ لِشِدَّةِ الْاَمْرِ وَ جَهْلِهِمْ بِمَا

اور اللہ تعالی ان کے ساتھ جس ضرر کا ارادہ کریں اس سے نہیں بچا سکتا، اور منافقین کے مشکل حال کی وجہ سے حیرت زدہ رہ جانے اور جو کچھ حرکتیں کرتے اور عمل

يَاْتُوْنَ وَ يَذَرُوْنَ بِاَنَّهُمْ كُلَّمَا صَادَفُوْا مِنَ الْبَرْقِ خَفْقَةً اِنْتَهَزُوْهَا فُرْصَةً مَعَ خَوْفِ اَنْ يُخْطَفَ

چھوڑتے ہیں اس کے انجام سے ان کی جہالت کو اس کے ساتھ تشبیہ ہے کہ اصحاب صیب جب بھی بجلی کی معمولی سی چمک پاتے ہیں تو اس کو موقع سمجھتے ہیں

اَبْصَارُهُمْ فَخَطَوْا خُطًى يَسِيْرَةً ثُمَّ اِذَا خَفِيَ وَفَتَرَ لَمَعَانُهٗ بَقُوْا مُتَقَيِّدِيْنَ لَا حِرَاكَ لَهُمْ

اپنی آنکھیں اچک لئے جانے کے خوف کے ساتھ اور چند قدم چلتے ہیں، پھر جب بجلی چھپتی اور اس کی روشنی بند ہوتی ہے تو قید ہو کر رہ جاتے ہیں، ان کی حرکت نہیں رہتی،

تشریح: اس عبارت میں او کصیب میں تمثیل مفرد کی تقریر کی گئی ہے، یہاں بھی مشبہ چار چیزیں ہیں منافقین، ان کا دھوکہ دہی سے مخلوط ایمان اور در پردہ کفر، مسلمانوں کی کافروں کے خلاف کی جانے والی کاروائیوں سے بچنے کے لئے ان کا نفاق، ان پر مشکل معاملات اور راز کا ظاہر ہونا، اور مشبہ بہ میں بھی چار چیزیں ہیں اصحاب صیب، گرج و بجلی سے مخلوط بارش، اصحاب صیب کا موت کے ڈر سے انگلیاں کانوں میں ڈالنا، بجلی چمکنے پر چل پڑنا اور بجلی چھپنے پر حیرت زدہ ہو کر کھڑے رہ جانا، باترتیب مشبہ کی ایک چیز کو مشبہ بہ کی ہر ایک چیز سے تشبیہ دی گئی ہے، تقریر آسان ہے،

وَ قِيْلَ شُبِّهَ الْاِيْمَانُ وَالْقُرْاٰنُ وَسَائِرُ مَا اُوْتِيَ الْاِنْسَانُ مِنَ الْمَعَاوِنِ الَّتِيْ هِيَ سَبَبُ الْحَيٰوةِ

اور کہا گیا کہ ایمان اور قرآن مجید کو اور انسان کو دی ہوئی ان تمام معاونتوں کو جو دائمی زندگی کا سبب ہیں تشبیہ دی گئی صیب

الْاَبَدِيَّةِ بِالصَّيِّبِ الَّذِيْ بِهٖ حَيَاةُ الْاَرْضِ وَمَا ارْتَبَكَتْ بِهَا الشُّبَهُ الْمُبْطِلَةُ وَاعْتَرَضَتْ

کے ساتھ جو زمین کی زندگی کا سبب ہے، اور جو باطل شبہات ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور مشکل اعتراضات

دُوْنَهَا مِنَ الْاِعْتِرَاضَاتِ الْمُشْكِلَةِ بِالظُّلُمٰتِ وَمَا فِيْهَا مِنَ الْوَعْدِ وَ الْوَعِيْدِ بِالرَّعْدِ وَ مَا

جو ان کے آگے پیش آئے ان کو تشبیہ دی گئی تاریکیوں کے ساتھ، اور قرآن مجید میں جو وعدہ و وعید ہیں ان کو کڑک کے ساتھ اور جو روشن تھے دلائل

فِيْهَا مِنَ الْاٰيَاتِ الْبَاهِرَةِ بِالْبَرْقِ وَتَصَامِّيْهِمْ عَمَّا يَسْمَعُوْنَ مِنَ الْوَعِيْدِ بِحَالِ مَنْ يَهُوْلُهٗ

ان کو تشبیہ بجلی کے ساتھ دی گئی، اور منافقین کے وعید سن کر کان بند کرنے کو اس شخص کے حال کے ساتھ تشبیہ ہے جس پر گرج گھبراہٹ ڈال دے

الرَّعْدُ فَيَخَافُ صَوَاعِقَهُ فَيَسُدُّ اُذُنَهَا عَنْهَا مَعَ اِنَّهُ لَا خَلَاصَ لَهُمْ مِنْهَا وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى
اور وہ ان کی کڑکوں سے خوف زدہ ہو کر اپنے کان اس سے بند کرے حالانکہ اس سے ان کے لئے بچاؤ نہیں ہے، یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان
وَاللّٰهُ مُحِيْطٌ بِالْكٰفِرِيْنَ ، وَاهْتِزَازُهُمْ لَمَّا يَلْمَعُ لَهُمْ مِنْ رُشْدٍ يُدْرِكُوْنَهُ اَوْ رِفْدٍ يَطْمَعُ اِلَيْهِ
واللہ محیط بالکفرین کا، اور ان کے اس ہدایت کے چمکنے پر چل پڑنے کو جس ہدایت کو پالیں یا ان عطایا ملنے پر خوش ہونے کو جن کی طرف ان کی
اَبْصَارُهُمْ بِمَشْيِهِمْ فِيْ مَطْرَحِ ضَوْءِ الْبَرْقِ وَتَحَيُّرُهُمْ وَتَوَقُّفُهُمْ فِي الْاَمْرِ حِيْنَ تَعْرِضُ
نگاہیں امید لگائیں تشبیہ ہے اصحاب صیب کے بجلی کی روشنی پڑنے کی راہ میں چل پڑنے کے ساتھ، اور منافقین کے اپنے معاملہ میں شبہ پیش آنے کے وقت
لَهُمْ شُبْهَةٌ اَوْ تَعِنُّ لَهُمْ مُصِيْبَةٌ بِتَوَقُّفِهِمْ اِذَا اَظْلَمَ عَلَيْهِمْ
یا کسی مصیبت آپڑنے کے وقت حیرت زدہ رہنے کو تشبیہ ہے اصحاب صیب کے تاریکی چھانے کے وقت توقف کرنے کے ساتھ۔

تشریح: اس عبارت میں بھی او کصیب میں تمثیل مفرد کی دوسری تقریر ہے۔

کہ مشبہ میں سات چیزیں ہیں: ایمان وقرآن اور احکام اور مشبہات باطلہ، وعد وعید، روشن دلائل، وعید سن کر کان بند کرنا، ہدایت پانے یا عطایا ملنے پر منافقین کی خوشی، شبہ یا مصیبت پیش آنے پر ان کا حیرت زدہ رہ جانا، ایسے ہی مشبہ بہ میں سات چیزیں ہیں: بارش، تاریکیاں، کڑکیں، بجلی، کڑکوں سے ڈر کر کان بند کرنا، بجلی کی روشنی پڑنے پر چل پڑنا، تاریکی ہونے پر حیرت کے ساتھ توقف کرنا، بالترتیب ہر ایک کو دوسری کے ساتھ تشبیہ ہے۔ اور قیل کے ذریعہ بیان کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَنَبَّهَ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَاَبْصَارِهِمْ عَلٰى اِنَّهُ تَعَالٰى جَعَلَ لَهُمْ
اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ولو شاء اللہ لذهب بسمعهم وابصارهم" کے ذریعہ تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے ان
السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوْا بِهَا اِلَى الْهُدٰى وَالْفَلَاحِ ثُمَّ اِنَّهُمْ صَرَفُوْهَا اِلَى الْحُظُوْظِ
کے کان اور آنکھیں اس لئے بنائے تھے تاکہ ان کے ذریعہ ہدایت اور فلاح کی طرف پہنچیں، پھر انہوں نے ان اعضاء کو دنیاوی
الْعَاجِلَةِ وَ سَدُّوْهَا عَنِ الْفَوَائِدِ الْاٰجِلَةِ وَ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِيْ
لذتوں میں خرچ کیا اور اخروی فوائد سے بند کر رکھا اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان کو اسی حالت پر رکھتا جس پر انہوں نے اپنے کو رکھا تھا کیونکہ
يَجْعَلُوْنَهَا فَاِنَّهُ عَلٰى مَا يَشَاءُ قَدِيْرٌ
اللہ تعالیٰ جو چاہے اس پر قادر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک نکتہ بیان فرمایا کہ "و لو شاء اللہ لذھب" الایۃ اور" ان اللہ علی کل شیء قدیر" دلالت کرتے ہیں کہ اصحاب صیب کے کان آنکھیں ختم ہونے کے اسباب موجود تھے مگر اللہ تعالیٰ نے نہ چاہا اس لئے آنکھیں کان بیکار نہیں ہوئے، ایسے ہی منافقین کے اندر ان کے قویٰ سلب کرنے کے تمام تقاضے موجود تھے مگر اللہ تعالیٰ کی مشیت نہ تھی ورنہ اللہ تعالیٰ چاہتے تو ان کے قویٰ سلب کر دیتے، اللہ تعالیٰ نے مہربانی فرمائی کہ قویٰ سلب نہیں کئے ان کو اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا

چاہیئے نہ کہ ناشکرا جیسا کہ وہ ناشکرے ہو رہے ہیں۔

يٰاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمْ لَمَّا عَدَّدَ فِرَقَ الْمُكَلَّفِيْنَ وَذَكَرَ خَوَاصَّهُمْ وَمَصَارِفَ اُمُوْرِهِمْ

اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، جب اللہ تعالی نے مکلفین کے فرقے شمار کیے اور ان کی خصوصیات اور ان کے معاملات کے مواقع ذکر کیے، تو خطاب

اَقْبَلَ عَلَيْهِمْ بِالْخِطَابِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِلْتِفَاتِ هَزًّا لِلسَّامِعِ وَتَنْشِيْطًا لَهٗ وَ اِهْتِمَامًا بِاَمْرِ الْعِبَادَةِ

کے ذریعہ بطریق التفات ان کی طرف متوجہ ہوئے سننے والے کو ہوشیار اور چست کرنے کے لئے اور حکم عبادت کے اہم ہونے کو اور اس کی عظمت شان

وَ تَفْخِيْمًا لِشَانِهَا وَ جَبْرًا لِكُلْفَةِ الْعِبَادَةِ بِلَذَّةِ الْمُخَاطَبَةِ

بتانے کے لئے اور عبادت کے حکم کی مشقت کی مخاطبت کی لذت سے تلافی کرنے کے لئے۔

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① یایھا الناس اعبدوا کا ماقبل سے ربط: اور وہ یہ ہے کہ اول مکلفین یعنی جن وانسانوں کے تین فرقے بیان ہوئے کھلے مؤمن، کھلے کافر، ظاہراً مؤمن وباطناً کافر، یہاں سے تینوں فرقوں کو عبادت خداوندی کا حکم دیا گیا ہے۔

② اسلوب کلام بدلنے کو التفات کہتے ہیں جس کی بحث گذر گئی، پہلے اسلوب غائبی تھا اب خطاب ہے، اس اسلوب بدلنے میں عام فائدہ جو سب مواقع میں ہوتا ہے اور یہاں بھی ہے یہ ہے کہ التفات سے نیا اسلوب ہو کر جدت پیدا ہوتی ہے اور ہر جدید میں لذت تازہ ہوتی ہے جس سے سامع چست وہوشیار ہو جاتا ہے اس لئے اسلوب بدلا گیا، نیز یہاں کا خاص فائدہ یہ ہے کہ چونکہ عبادت کا حکم ہے اور عبادت میں کچھ مشقت بھی ہے چاہے فی نفسہا ہو تو اس کا حکم دیتے ہوئے اللہ تعالی نے خطاب کا اسلوب اس لئے اختیار کیا کہ ذات خداوندی مکلفین کی محبوب ہے اور محبوب کے خطاب میں محب کو لذت آتی ہے تو طرز خطاب کے ذریعہ عبادت کی مشقت کو مبدل بلذت کرنے کی خاطر التفات الی الخطاب کیا ہے، نیز اس میں عبادت کی اہمیت وعظمت شان بھی ظاہر کی گئی کہ یہ وہ کام ہے جس کے لئے اللہ تعالی مکلفین سے بالمشافہ گفتگو فرما رہے ہیں۔

وَ يَا حَرْفُ النِّدَاءِ وُضِعَ لِنِدَاءِ الْبَعِيْدِ وَ قَدْ يُنَادٰى بِهِ الْقَرِيْبُ تَنْزِيْلًا لَهٗ مَنْزِلَةَ الْبَعِيْدِ اِمَّا

اور یا حرف نداء ہے جو دور شخص کی نداء کے لئے وضع ہوا لیکن کبھی قریبی کو بھی بمنزلہ بعید کے ٹھہرا کر یا اس قریبی کی عظمت کی وجہ سے یا سے نداء کی جاتی ہے

لِعَظْمَتِهٖ كَقَوْلِ الدَّاعِىْ يَارَبِّ وَيَااَللّٰهُ وَهُوَ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ اَوْ لِغَفْلَتِهٖ وَسُوْءِ

جیسے دعا کرنے والا یارب، یا اللہ کہتا ہے حالانکہ اللہ تعالی اس سے شہ رگ سے بھی زیادہ نزدیک ہے، یا اس قریبی کی غفلت یا بدفہمی (نقصان عقل) کی وجہ

فَهْمِهٖ اَوْ لِلْاِعْتِنَاءِ بِالْمَدْعُوِّ لَهٗ وَزِيَادَةِ الْحَثِّ عَلَيْهِ، وَهُوَ مَعَ الْمُنَادٰى جُمْلَةٌ مُفِيْدَةٌ لِاَنَّهٗ

سے یا مدعولہ (جس کے لئے ندا دی جاتی ہے اس) کی اہمیت جتلانے اور اس پر زیادہ ترغیب دینے کے لئے (قریبی کو بعید ٹھہرا کر یا سے ندا کی جاتی ہے)

نَائِبٌ مَنَابَ فِعْلٍ

اور کلمہ یا منادی کے ساتھ مل کر جملہ مفیدہ بنتی ہے کیونکہ یا فعل کے قائم مقام ہے۔

تشریح: علامہ زمخشری رحمہ اللہ کے نزدیک یا کی اصل وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہے، جب قریب کو بھی بمنزلہ بعید ٹھہرایا جائے گا تب قریب کے لئے یا استعمال ہوگی، اور ابن حاجب کے نزدیک مطلق منادی کے لئے ہے قریب ہو یا بعید دونوں کے لئے استعمال حقیقت ہے، مصنف رحمہ اللہ نے زمخشری کی بات لے کر تقریر کی ہے جو واضح ہے، یاد رہے کہ امام راغب رحمہ اللہ نے بھی یا کا منادی بعید کے لئے ہونا ذکر فرمایا (المفردات للراغب) علامہ آلوسی رحمہ اللہ نے بھی اولاً منادی بعید کے لئے ہونا ذکر فرما کر دوسرا قول قریب وبعید دونوں کے لئے ہونا ذکر فرمایا (روح المعانی)

اما لعظمته: منادی قریب کو بمنزلہ بعید کے ٹھہرانے کی مختلف وجہیں ہوتی ہیں ① منادی عظیم ہوتا ہے اس کے بُعد مرتبہ کو بُعد منزل کے قائم مقام کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ ② منادی قریب غافل ہوتا ہے یا کم فہم ہوتا ہے تو غفلت وکم فہمی کی وجہ سے بمنزلہ بعید ٹھہرایا جاتا ہے ③ مدعولہ (جس مقصد کے لئے ندا کی جائے) کی اہمیت بتانے اور زیادہ ترغیب دینے کے لیے منادی قریب کو بمنزلہ بعید کے ٹھہرایا جاتا ہے۔

دھو مع المنادی: یعنی حرف نداء ومنادی جب مل جائیں تو جملہ تامہ بن جاتا ہے کیونکہ یا حرف نداء قائم مقام ادعوا کے اور منادی مفعول بن رہا ہوتا ہے جس سے جملہ فعلیہ بن جاتا ہے۔

وَاَیٌّ جُعِلَ وُصْلَةً اِلٰی نِدَاءِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ فَاِنَّ اِدْخَالَ یَا عَلَیْهِ مُتَعَذِّرٌ لِتَعَذُّرِ الْجَمْعِ بَیْنَ
اور ای کو معرف باللام کے نداء کے لئے وسیلہ بنایا گیا کیونکہ معرف باللام پر یا داخل کرنا متعذر تھا کیونکہ دو حروف تعریف کو جمع کرنا متعذر ہے اس لئے کہ وہ
حَرْفَیِ التَّعْرِیْفِ فَاِنَّهُمَا کَمِثْلَیْنِ وَاُعْطِیَ حُکْمَ الْمُنَادٰی وَاُجْرِیَ عَلَیْهِ الْمَقْصُوْدُ بِالنِّدَاءِ
دونوں دو مثلوں کے بمنزلہ ہیں، اور ایٌ کو منادی کا حکم دے دیا گیا اور ایٌ کو مقصود بالنداء کی صفت کاشفہ کے بمنزلہ بنایا گیا، اور معرف باللام کا رفع
وَصْفًا مُوْضِحًا لَهٗ وَالْتُزِمَ رَفْعُهٗ اِشْعَارًا بِاَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ، وَاُقْحِمَتْ بَیْنَهُمَا هَاءُ التَّنْبِیْهِ
لازم کیا گیا یہ بتلانے کے لئے کہ یہی مقصود بالنداء ہے، اور ای اور مقصود بالنداء کے درمیان ہاء تنبیہ ٹھونسی گئی تاکید کے لئے اور ای جس
تَاْکِیْدًا وَّ تَعْوِیْضًا عَمَّا یَسْتَحِقُّهٗ اَیٌّ مِنَ الْمُضَافِ اِلَیْهِ
مضاف الیہ کا مستحق ہے اس کا عوض بنانے کے لئے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں بیان ہوئیں، حرف نداء ومنادی کے درمیان ای اور ھاء تنبیہ لانے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، ① فرماتے ہیں کہ چونکہ دو حروف تعریف جمع کرنا ناجائز ومتعذر ہے کیونکہ دو حروف تعریف بمنزلہ دو ہم مثلوں کے ہیں (گویا ایک حرف دوبارہ آیا جو دوسری بار لانا بے کار ہے) اور الناس معرف باللام ہے تو جب اس پر حرف نداء داخل ہوتا تو الف لام تعریف اور حرف نداء دو حروف تعریف جمع ہوتے تو اس سے بچنے کے لئے ایٌ کو درمیان میں لا کر جواز کی صورت پیدا کی گئی، اور معرف باللام جو منادی تھا ای کو اس کا قائم مقام بنا کر منادی بنا دیا گیا اور ترکیبی اعتبار سے ایٌ موصوف ہوگا جس میں کچھ ابہام پایا جاتا ہے، اور معرف باللام اس کی صفت کاشفہ (موضحہ) ہوگی جس سے ایٌ کا ابہام دور ہو گیا،

سوال ہوا کہ جب ایٌ منادی ہوا اور معرف باللام اس کی صفت ہوئی اور منادی کی صفت میں رفع نصب دونوں جائز ہوتے ہیں

تو یہاں بھی معرف باللام کا رفع اور نصب دونوں جائز ہوں تو صرف رفع کیوں لازم ہے؟ **جواب** یہ ہے کہ رفع جو منادی پر ہوتا ہے معرف باللام صفت کے لئے اس لئے لازم کیا گیا تا کہ سمجھ آئے کہ نداء سے مقصود یہی ہے، ایُّ مقصود نہیں ہے، اور چونکہ یہ مفرد معرفہ ہے اور منادی مفرد معرفہ مبنی بر علامت رفع ہوتا ہے تو وہی علامت رفع دے کر اس کا مقصود بالنداء ہونا ظاہر کیا گیا۔

② پھر ھاء تنبیہ لانے کی وجہ بیان فرمائی کہ ایُّ اور الناس موصوف صفت ہیں جن کے درمیان اجنبی نہیں آسکتا مگر چونکہ ایُّ مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے، تو اس کے بعد مضاف الیہ یا مضاف الیہ کے قائم مقام چیز آنا حق تھا اور وہ یہاں اجنبی ہوتا اس لئے ایُّ کا کچھ حق ادا کرنے کے لئے ھاء تنبیہ مضاف الیہ کا عوض لائی گئی، جو نداء کی تاکید کا فائدہ دے گی اور مؤکد تاکید ایک شیء ہوتے ہیں اس لئے یہ اجنبی نہ ہوگی کیونکہ نداء بھی تنبیہ کے لئے ہوتی ہے اور ھاء بھی تنبیہ کے لئے تو ایک شیء ہوئے،

وَ اِنَّمَا كَثُرَ النِّدَاءُ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ فِى الْقُرْاٰنِ لِاسْتِقْلَالِهٖ بِاَوْجُهٍ مِنَ التَّاكِيْدِ وَ كُلُّ مَا

اور اس طریقہ پر نداء قرآن مجید میں کثرت سے ہوئی کیوں کہ یہ طریقہ تاکید کی کئی وجوہ کے ساتھ مستقل ہے، اور جن جن باتوں کے لئے اللہ تعالیٰ نے

نَادَى اللّٰهُ لَهٗ عِبَادَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا اُمُوْرٌ عِظَامٌ مِنْ حَقِّهَا اَنْ يَّتَفَطَّنُوْا لَهَا وَ يُقْبِلُوْا بِقُلُوْبِهِمْ

بندوں کو نداء کی ہے وہ اس حیثیت سے کہ عظیم الشان کام ہیں جن کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور دلوں سے ان پر متوجہ ہوں حالاں کہ

عَلَيْهَا وَ اَكْثَرُهُمْ غَافِلُوْنَ حَقِيْقٌ بِاَنْ يُّنَادٰى لَهٗ بِالْاٰكَدِ الْاَبْلَغِ

اکثر غافل ہیں وہ کام اس کے حق دار تھے کہ ان کے لئے زیادہ تاکیدی وابلغ طریقہ سے نداء کی جائے (اس لئے نداء کی گئی)

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ قرآن مجید میں یاایھا سے نداء بکثرت ہونے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ سے جہاں نداء فرمائی وہ ایسے عظیم الشان کام ہیں جو قابل توجہ وقابل تدبر ہیں مؤکد ترین لہجہ سے خطاب کے لائق ہیں اور چوں کہ یاایھا مؤکد ترین طریقہ خطاب ہے کہ اس میں تفصیل بعد الاجمال اور قریب کے لئے بعید کے کلمہ کا استعمال اور ھاء تنبیہ ہے تو ان خصوصیات کی وجہ یاایھا سے خطاب بکثرت ہوا ہے۔

وَ الْجُمُوْعُ وَ اَسْمَاءُ هَا الْمُحَلَّاةُ بِاللَّامِ لِلْعُمُوْمِ حَيْثُ لَا عَهْدَ وَ تَدُلُّ عَلَيْهِ صِحَّةُ الْاِسْتِثْنَاءِ

اور جمعیں اور اسماء جمع معرف باللام جہاں معہود خارجی نہ ہو عموم کے لئے ہوتے ہیں اور اس پر دلالت کرتا ہے ان جمعوں سے استثناء صحیح ہونا اور مفید

وَ التَّوْكِيْدِ بِمَا يُفِيْدُ الْعُمُوْمَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ، وَ اسْتِدْلَالُ

عموم کلمات سے تاکید لانا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس، اور ان کے عموم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا استدلال

الصَّحَابَةِ بِعُمُوْمِهَا شَائِعًا ذَائِعًا

کرنا عام اور مشہور طور پر ہے

تشریح: الناس اسم معرف باللام ہے تو اس کے متعلق مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لام تعریف میں اصل عہد خارجی کے لئے ہوتا ہے اگر عہد خارجی کے لئے نہ ہوسکے تو استغراق کے لئے ہوگا ورنہ جنس یا عہد ذہنی کے لئے ہوگا، اگر عہد خارجی کے لئے نہ ہوسکے

تو استغراق کے لئے ہونے کی کئی دلیلیں ہیں (۱) ایسی جمع معرف باللام کے بعد استثناء آرہا ہوتا ہے اور استثناء تب صحیح ہے جب وہ جمع سب افراد کو عام ہو، تاکہ استثناء کے ذریعہ بعض کو نکالا جاسکے جیسے فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس میں الملائکة جمع معرف باللام ہے پھر اس کی تاکید کلهم عموم کا فائدہ دیتی ہے اور مؤکد تاکید کا مضمون ایک ہوتا ہے اس لئے الملائکة میں بھی عموم ثابت ہوا ورنہ مؤکد تاکید کے مضمون میں اختلاف ماننا پڑتا ہے اور وہ درست نہیں، اسی عموم کی وجہ سے تو الا ابلیس کا استثناء صحیح ہوا، (۲) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی جمع معرف باللام میں عموم سمجھا ہے مثلاً نبی کریم ﷺ کی رحلت پر خلافت کے بارے میں انصار نے کہا منا امیر و منکم امیر تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ کی حدیث سنائی الائمة من قریش اس میں الائمة جمع معرف باللام ہے اس سے انصار کی بات کی اس طرح تردید ہوئی کہ خلفاء سب کے سب صرف قریش سے ہی ہوں گے ،انصار غیر قریش ہونے کی وجہ سے شریک خلافت نہیں ہوسکتے ،تو انصار نے بھی اور باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی حدیث میں مذکور الائمة کا عموم تسلیم کرلیا، حدیث سن کر کسی نے اختلاف نہیں کیا، واضح ہوا کہ جمع معرف باللام میں استغراق اور عموم افراد ہوتا ہے

فَالنَّاسُ يَعُمُّ الْمَوْجُوْدِيْنَ وَقْتَ النُّزُوْلِ لَفْظًا وَّمَنْ سَيُوْجَدُ مَعْنًى لِمَا تَوَاتَرَ مِنْ دِيْنِهٖ عَلَيْهِ

تو الناس لفظاً ان کو بھی عام ہے جو آیت اترتے وقت موجود تھے اور معناً ان کو بھی شامل ہے جو بعد میں موجود ہوں گے، کیوں کہ یہ بات بطور دین نبی کریم

السَّلَامُ اَنَّ مُقْتَضٰى خِطَابِهٖ وَاَحْكَامِهٖ شَامِلٌ لِلْقَبِيْلَتَيْنِ ثَابِتٌ اِلٰى قِيَامِ السَّاعَةِ اِلَّا مَا خَصَّهُ

ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے خطاب کا مقتضیٰ اور اس کے احکام دونوں جماعتوں کو شامل ہیں اور قیامت تک ثابت ہیں سوائے اس

الدَّلِيْلُ ،وَمَارُوِيَ عَنْ عَلْقَمَةَ وَالْحَسَنِ اَنَّ كُلَّ شَيْءٍ نَزَلَ فِيْهِ يٰاَيُّهَا النَّاسُ فَمَكِّيٌّ

کے جس کو دلیل مخصوص کردے ،اور حضرت علقمہ وحسن بصری رحمہما اللہ سے جو منقول ہے کہ جس سورت میں یایها الناس ہے وہ مکی اور جس میں

وَ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَمَدَنِيٌّ اِنْ صَحَّ رَفْعُهٗ فَلَا يُوْجِبُ تَخْصِيْصَهٗ بِالْكُفَّارِ وَ لَا اَمْرَهُمْ بِالْعِبَادَةِ

یایها الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے تو اگر اس کا مرفوع ہونا صحیح ثابت ہو تو یہ یایها الناس کے کفار کے ساتھ مخصوص ہونے کو لازم نہیں کرتی

فَاِنَّ الْمَاْمُوْرَبِهٖ هُوَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ بَدْءِ الْعِبَادَةِ وَالزِّيَادَةِ فِيْهَا وَالْمُوَاظَبَةِ عَلَيْهَا فَالْمَطْلُوْبُ

اور نہ عبادت کے حکم کو ان کے ساتھ خاص کرتی ہے کیوں کہ مامور بہ (جس) عبادت (کا حکم ہوا، وہ) عبادت کی ابتداء اور اس میں زیادتی کرنے اور اس

مِنَ الْكُفَّارِ هُوَ الشُّرُوْعُ فِيْهَا بَعْدَ الْاِتْيَانِ بِمَا يَجِبُ تَقْدِيْمُهٗ مِنَ الْمَعْرِفَةِ وَ الْاِقْرَارِ بِالصَّانِعِ

کی پابندی کرنے تینوں میں مشترک ہے ،لہٰذا کافروں سے مطلوب عبادت میں شروع ہونا ہے (مگر) جس کام کا پہلے کرنا لازم ہے وہ پہلے کرلینے کے

فَاِنَّ مِنْ لَوَازِمِ وُجُوْبِ الشَّيْءِ وُجُوْبَ مَا لَا يَتِمُّ اِلَّا بِهٖ وَكَمَا اَنَّ الْحَدَثَ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ

بعد یعنی اللہ تعالیٰ کی معرفت اور کائنات بنانے والے کا اقرار کرنا، اس لئے کہ ایک شیء کے وجوب کے لئے اس چیز کا وجوب بھی لازم ہے جس کے بغیر وہ

الصَّلٰوةِ فَالْكُفْرُ لَا يَمْنَعُ وُجُوْبَ الْعِبَادَةِ بَلْ يَجِبُ رَفْعُهٗ وَالْاِشْتِغَالُ بِهَا عَقِيْبَهٗ وَمِنَ

شی مکمل نہ ہو، اور جس طرح بے وضوء ہونا نماز لازم ہونے سے مانع نہیں اسی طرح کفر عبادت لازم ہونے سے مانع نہیں بلکہ کفر کا ختم کرنا اور اس کے

اَلْمُؤْمِنِیْنَ اِزْدِیَادُھُمْ وَثَبَاتُھُمْ عَلَیْھَا

بعد عبادت میں مشغول ہونا واجب ہو جاتا ہے، اور مؤمنین سے مطلوب عبادت زیادہ کرنا اور اس پر ثابت قدمی اختیار کرنا ہے

تشریح: اس عبارت میں الناس کے جمع معرف باللام ہونے کی وجہ سے عموم مراد ہونے کی تقریر ہے کہ یایھا الناس میں سب کو خطاب ہے مؤمن ہوں یا کافر ہوں؟

سوال: کافر لوگ پہلے ایمان لانے کے مکلف ہیں نہ کہ عبادت کے کیوں کہ عبادت کی قبولیت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر قبولیت سے مانع ہے تو کافروں کو عبادت کا حکم کیسے دیا جا سکتا ہے؟ نیز مؤمنین کو بھی عبادت کا حکم دینا درست نہیں کیوں کہ وہ پہلے سے عبادت میں مشغول ہیں تو ان کو حکم کرنا تحصیل حاصل ہے تو سب کو عبادت کا حکم کیسے دیا گیا؟

جواب: کافروں کو عبادت کا حکم کرنا بھی اس طرح صحیح ہے جیسے بے وضوء کو نماز کا حکم کرنا کیوں کہ جیسے کفر عبادت سے مانع ہے حدث نماز سے مانع ہے پھر بھی بے وضو کو نماز کا حکم کرنا صحیح ہے (ایسے ہی کافر کو عبادت کا حکم صحیح ہے) اور جس طرح بے وضوء کو نماز کے حکم کرنے کا معنی یہ ہے کہ نماز سے مانع کو دور کر کے باوضوء ہو کر نماز ادا کرو، کافر کو بھی عبادت کا مطلب یہ ہے کہ کفر والا مانع دور کر کے ایمان لا کر عبادت کرو کیوں کہ واجب شیء کا مقدمہ بھی واجب ہوتا ہے جیسے نماز کا مقدمہ وضوء واجب ہے عبادت کا مقدمہ ایمان واجب ہے، لہٰذا جیسے بے وضو کو نماز کا حکم صحیح ہے کافر کو عبادت کا حکم صحیح ہے، اور چوں کہ عبادت کے دو جزء ہیں اول اس کی ابتداء دوم اس پر زیادتی و دوام تو کافر کو عبادت کے حکم کا مطلب عبادت شروع کرنا ہے، اور مؤمنین کو عبادت کے حکم کا مطلب عبادت پر زیادتی اور دوام ہے لہٰذا مؤمنین کے حق میں تحصیل حاصل نہیں،

سوال: حضرت علقمہ وحسن بصری رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جس سورت یا آیت میں یایھا الناس ہے وہ مکی ہے اور جس میں یایھا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے جس سے ثابت ہوا کہ یایھا الناس خطاب عام نہیں بلکہ مکہ والوں یعنی کافروں کو حکم ہے تمہاری تقریر تو اس کے خلاف ہے؟

جواب ①: یہ بات نبی کریم ﷺ کے فرمان کے طور پر ثابت نہیں، ۲، اگر ثابت ہو تو بھی تخصیص کی دلیل نہیں ہے کیوں کہ یایھا الناس کا خطاب اگر مکہ والوں کو ہو تو مکہ مکرمہ میں کفار کے علاوہ مؤمنین بھی موجود تھے تو پھر بھی دونوں کو خطاب ہوا اور عام ہوا، تخصیص ثابت نہ ہوئی۔

وَ اِنَّمَا قَالَ رَبَّکُمْ تَنْبِیْھًا عَلٰی اَنَّ الْمُوْجِبَ لِلْعِبَادَۃِ ھُوَ الرُّبُوْبِیَّۃُ

اور اللہ تعالیٰ نے ربکم فرمایا اس پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ عبادت کا موجب (سبب) ربوبیت ہے،

تشریح: یعنی چوں کہ کوئی حکم کسی خاص وصف پر مرتب ہو تو وہ دلیل ہوتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کا مقتضی ہے تو یہاں عبادت کا حکم اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کے وصف پر مرتب ہوا تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اسی لئے عبادت کا مستحق ہے کہ رب ہے، اپنی مخلوق کی تربیت کرتا ہے۔

اَلَّذِیْ خَلَقَکُمْ ، صِفَۃٌ جَرَتْ عَلَیْہِ لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْلِیْلِ ، وَیَحْتَمِلُ التَّقْیِیْدَ وَالتَّوْضِیْحَ اِنْ

وہ جس نے تم کو پیدا کیا، یہ ربکم کی صفت ہے جو تعظیم کے لئے اور حکم کی علت بیان کرنے کے لئے جاری ہوئی، اور تقیید و توضیح کے لئے

خُصَّ الْخِطَابُ بِالْمُشْرِكِيْنَ وَ اُرِيْدَ بِالرَّبِّ اَعَمُّ مِنَ الرَّبِّ الْحَقِيْقِيِّ وَ الْاٰلِهَةِ الَّتِيْ

ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہے اگر خطاب مشرکین کو ہو اور رب سے مراد عام لیا جائے حقیقی رب ہو یا وہ معبودین جن کو وہ لوگ

يُسَمُّوْنَهَا اَرْبَاباً وَ الْخَلْقُ اِيْجَادُ الشَّيْءِ عَلٰى تَقْدِيْرٍ وَ اِسْتِوَاءٍ وَاَصْلُهُ التَّقْدِيْرُ يُقَالُ خَلَقَ

رب کہتے تھے ،اور خلق کا معنی شیء کو اندازے اور برابری کے ساتھ وجود دینا ، اس کا اصل معنی اندازہ کرنا، کہتے ہیں خلق النعل یعنی

النَّعْلَ اِذَا قَدَّرَهَا وَ سَوَّاهَا بِالْمِقْيَاسِ

جوتی اندازے سے اور سانچے کے مطابق بنائی

تشریح: اوپر ذکر ہوا کہ ربکم موصوف الذی خلقکم صفت ہے اب یا یہ صفت مادحہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت شان اور رب ہونے کی علت کا بیان مقصود ہے، یا اگر خطاب مشرکین کو ہو تو یہ صفت مقیدہ یا کاشفہ ہے کیوں کہ مشرکین اپنے معبودان باطلہ کو بھی رب کہتے تھے تو کہا گیا اپنے اس رب کی عبادت کرو جو تمہارا خالق ہے نہ ان کی جن کے موجد تم ہو۔

پھر خلق کا معنی بیان کیا کہ اصل لغوی معنی اندازہ کرنا ہے جیسے خلق النعل جوتی سانچے کے مطابق اندازے سے بنائی اور چونکہ سانچے کے مطابق بنائی ہوئی چیز درست اور ٹھیک بنتی ہے اس لئے خلق کا معنی شی کو اندازہ سے درست بنانا ہے۔

وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ،مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ مَا يَتَقَدَّمُ الْاِنْسَانُ بِالذَّاتِ اَوِ الزَّمَانِ مَنْصُوْبٌ مَعْطُوْفٌ

اور ان کو جو تم سے پہلے ہوئے ،یہ شامل ہے ہر اس انسان کو جو بالذات پہلے گزرا یا بالزمان، یہ منصوب ہے خلقکم میں موجود

عَلَى الضَّمِيْرِ الْمَنْصُوْبِ فِيْ خَلَقَكُمْ وَالْجُمْلَةُ اُخْرِجَتْ مَخْرَجَ الْمُقَرَّرِ عِنْدَهُمْ اِمَّا

منصوب ضمیر پر عطف ہے اور یہ کلام ایسے کلام کی طرح لایا گیا جو ان کے ہاں مسلّم ہو یا تو ان کے اقرار کی وجہ سے جیسے

لِاِعْتِرَافِهِمْ بِهٖ كَمَا قَالَ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ،وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اگر آپ ان سے پوچھو کہ کس نے ان کو پیدا کیا تو کہیں گے اللہ تعالیٰ نے" اور اگر آپ ان سے پوچھو کہ آسمانوں

السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ،اَوْ لِتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ بِاَدْنٰى نَظَرٍ ،وَقُرِئَ مَنْ قَبْلَكُمْ

اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے" یا اس لئے کہ وہ لوگ معمولی غور کرنے سے بھی اس بات کو جان سکتے تھے، اور مَنْ قبلکم

عَلٰى اِقْحَامِ الْمَوْصُوْلِ الثَّانِيْ بَيْنَ الْاَوَّلِ وَصِلَتِهٖ تَاكِيْداً كَمَا اَقْحَمَ جَرِيْرٌ فِيْ قَوْلِهٖ: يَا تَيْمُ

دوسرے اسم موصول کو پہلے موصول اور اس کے صلہ کے درمیان تاکید کے طور پر لا کر بھی پڑھا گیا ہے جیسے جریر شاعر نے اپنے شعر یاتیم تیم عدی

تَيْمَ عَدِيٍّ لَا اَبَا لَكُمْ تَيْماً الثَّانِيْ بَيْنَ الْاَوَّلِ وَمَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ

لاابالکم میں پہلے تیم اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان دوسرے تیم کو داخل کیا ہے،

تشریح: اس عبارت میں چار باتیں ذکر ہوئیں ① الذین من قبلکم عام ہے ہر اس انسان کو جو مخاطبین سے مقدم ہوا ہے چاہے

ذاتاً مقدم ہوا جیسے باپ بیٹے سے ذاتاً مقدم ہے اگر چہ دونوں کا زمانہ ایک ہو، یا زماناً مقدم ہوا جیسے پچھلی قومیں اس امت سے مقدم ہیں ② والذین من قبلکم خلقکم کی کُم ضمیر مفعول منصوب پر عطف ہو کر بناء بر مفعول منصوب ہے ③ اللہ تعالیٰ نے مشرکوں سے فرمایا کہ تمہیں اور تم سے پہلوں کو پیدا کیا جب مشرکوں کو یہ فرمایا تو کیا مشرکین اللہ تعالیٰ کو خالق مانتے تھے؟ (کیوں کہ منکر کے سامنے اس کے مسلّم دلائل کے ذریعہ بات کرنا معقول ہے) تو اگر مانتے تھے تب تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت ذکر کر کے مستحق عبادت بتانا درست ہے ورنہ مخالف کے سامنے اس کی غیر مسلّم دلیل پیش کرنا ہوگا اور ایسا کرنا درست نہیں؟

تو مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے: (۱) جی ہاں ان کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت تسلیم تھی جیسا کہ قرآن مجید کی آیات مذکورہ سے ثابت ہے (۲) اگر ان کو مسلّم نہ ہو تو بھی غور کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خالقیت ان کے سامنے واضح ہو جاتی تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت ایسی واضح ہے گویا کہ مسلّم ہے۔

④ ایک قرأت والذین مَنْ قبلکم ہے اس قرأت کے مطابق دوسرا اسم موصول مَنْ پہلے اسم موصول الذین کی تاکید ہوگا جیسے شاعر کے شعر میں پہلے تیم اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان دوسرا تیم پہلے تیم کی تاکید کے طور پر ذکر ہوا ہے۔

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ،حَالٌ مِنَ الضَّمِيْرِ فِيْ اُعْبُدُوْا كَاَنَّهٗ قَالَ اُعْبُدُوْا رَبَّكُمْ رَاجِيْنَ اَنْ تَنْخَرِطُوْا
تاکہ تم لوگ تقوی والے بنو، یہ اعبدوا کے اندر مستتر ضمیر سے حال ہے گویا کہ فرمایا کہ اپنے رب کی عبادت اس حال میں کرو کہ تم امید لگاؤ کہ ان
فِيْ سِلْكِ الْمُتَّقِيْنَ الْفَائِزِيْنَ بِالْهُدٰى وَالْفَلَاحِ الْمُسْتَوْجِبِيْنَ لِجَوَارِ اللّٰهِ تَعَالٰى نَبَّهَ بِهٖ عَلٰى
متقین کی لڑی میں پروئے جاؤ گے جو ایسی ہدایت وفلاح حاصل کر کے کامیاب ہوں گے جو (ہدایت وفلاح) اللہ تعالیٰ کی پناہ کا سبب ہیں، اس کے ذریعہ
اِنَّ التَّقْوٰى مُنْتَهٰى دَرَجَاتِ السَّالِكِيْنَ وَهُوَ التَّبَرِّيْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَى
اللہ تعالیٰ نے تنبیہ فرمائی کہ تقوی سالکین کی آخری سیڑھی ہے اور تقوی اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف الگ تھلگ ہو جانا ہے، اور یہ کہ
اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنَّ الْعَابِدَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَغْتَرَّ بِعِبَادَتِهٖ وَ يَكُوْنَ ذَا خَوْفٍ وَّرَجَاءٍ كَمَا قَالَ اللّٰهُ
عبادت کرنے والے کے لئے مناسب نہیں کہ اپنی عبادت پر مغرور ہو بلکہ خوف وامید کے ساتھ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وہ پکارتے ہیں اپنے
تَعَالٰى يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ ،
رب کو خوف اور امید کے ساتھ، اور اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں اور اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ① لعلکم تتقون کی ترکیب بیان فرمائی کہ اعبدوا کے اندر ضمیر مستتر ذوالحال ہے اور لعلکم تتقون جملہ فعلیہ ہو کر حال ہے کہ عبادت کرتے ہوئے اپنے متقین میں مندرج ہونے کی امید رکھو، اس پر سوال ہوا کہ حال بنانا درست نہیں کیوں کہ حال خبر ہوتا ہے انشاء نہیں ہوتا اور ترجی انشاء میں سے ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ خبر کی تاویل میں ہے حال کونکم راجین ان تنخرطوا فی سلك المتقین۔

② تقوی کا معنی بیان فرمایا اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے سے بیزار ہو جانا،

③ ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال ہوا کہ اللہ تعالیٰ عبادت سے تقوی حاصل ہونے کی خبر دے رہے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر یقینا

ہے تو اس کے لئے لعل حرف ترجی کیوں استعمال ہوا؟ جواب یہ ہے کہ لعل کا استعمال عابد کی اصلاح کے لئے ہے کہ عابد اپنی عبادت سے ناز میں آکر اپنے کو متقی یقین نہ کرلے ہاں عبادت سے امید بھی رکھے مگر خوف بھی ہو

④ آیت میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ عابد کی عبادت کا آخری درجہ تقوی ہے ورنہ اگر اس سے اوپر بھی کوئی درجہ ہوتا تو اللہ تعالی عبادت سے اس کی امید دلاتے۔

اَوْ مِنْ مَفْعُوْلِ خَلَقَكُمْ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ عَلٰى مَعْنٰى اَنَّهٗ خَلَقَكُمْ وَمَنْ قَبْلَكُمْ فِيْ صُوْرَةِ
یا حال ہے خَلَقَكُمْ کے مفعول اور اس مفعول پر معطوف سے اس بناء پر کہ معنی ہے کہ اللہ تعالی نے تم کو پیدا کیا اور ان کو جو تم سے پہلے تھے ایسے آدمیوں
مَنْ يُّرْجٰى مِنْهُ التَّقْوٰى لِتَرَجُّحِ اَمْرِهٖ بِاجْتِمَاعِ اَسْبَابِهٖ وَكَثْرَةِ الدَّوَاعِيْ اِلَيْهِ وَغَلَّبَ
کی صورت میں جن سے تقوی کی امید کی جاتی ہے تقوی کے کام کے راجح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اس کے اسباب جمع ہیں اور اس کے دواعی بکثرت
الْمُخَاطَبِيْنَ عَلَى الْغَائِبِيْنَ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى عَلٰى اِرَادَتِهِمْ جَمِيْعاً
ہیں اور مخاطب آدمیوں کو غائب آدمیوں پر غلبہ دیا گیا لفظ و معنی دونوں اعتبار سے ان سب کو مراد لے کر

تشریح: اس عبارت میں دوسرا ترکیبی احتمال بیان ہوا کہ یا لعلکم تتقون خلقکم کے مفعول کم والذین من قبلکم (پورے) سے حال ہے مطلب یہ ہے کہ تمہیں اور تم سے پہلوں کو جو پیدا کیا تو تم سب سے یہ امید تھی کہ تقوی اختیار کرو گے کیوں کہ تقوی کے اسباب ودواعی بکثرت ہیں۔

سوال: ہوا کہ تقوی مخاطبین کے علاوہ غائبین سے بھی مطلوب تھا پھر تتقون میں مخاطبین کا صیغہ کیوں ذکر ہوا اور غائبین کے لئے کوئی صیغہ کیوں ذکر نہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ لفظاً و معنیً دونوں طرح غائبین پر مخاطبین کو غلبہ دے کر ضمیر مخاطب لائی گئی اگر چہ تقوی سب سے مقصود ہے اور ایسا تغلیبا کیا جاتا ہے۔

وَ قِيْلَ تَعْلِيْلٌ لِلْخَلْقِ اَيْ خَلَقَكُمْ لِكَيْ تَتَّقُوْنَ كَمَا قَالَ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا
اور کہا گیا کہ لعلکم تتقون خلق کی تعلیل ہے یعنی تم کو پیدا کیا تاکہ تم متقی بنو جیسا کہ فرمایا "میں نے جن اور انسانوں کو نہیں پیدا کیا مگر اس لئے تاکہ میری
لِيَعْبُدُوْنِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ اِذْ لَمْ يَثْبُتْ فِي اللُّغَةِ مِثْلُهٗ
عبادت کریں"، مگر یہ مطلب کمزور ہے کیوں کہ اس قسم کا مطلب (لعل کا تعلیل کے لئے ہونا) لغت میں ثابت نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں تیسرا ترکیبی احتمال ذکر ہوا کہ لعلکم تتقون خلق کا مفعول لہٗ ہے یعنی خلقکم والذین من قبلکم جملہ میں جو تخلیق ذکر ہوئی اس میں اس کی علت بیان ہوئی ہے جیسے دوسری آیت وماخلقتُ الجن والانس الالیعبدون میں تخلیق کی علت بیان ہوئی عبادت اور تقوی لازم ملزوم ہیں تو اس معنی کی تائید آیت وماخلقتُ الجن الایہ سے ہوئی، مگر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ احتمال ضعیف ہے درست نہیں کیوں کہ لعل کا تعلیل کے لئے ہونا لغت عربی سے ثابت نہیں ہے۔

وَالْاٰيَةُ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الطَّرِيْقَ اِلٰى مَعْرِفَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْعِلْمِ بِوَحْدَانِيَّتِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهٖ لِلْعِبَادَةِ

اور آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور مستحق عبادت ہونے کے علم کا راستہ اللہ تعالیٰ کی کاری گری

اَلنَّظْرُ فِيْ صُنْعِهٖ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِاَفْعَالِهٖ وَاَنَّ الْعَبْدَ لَايَسْتَحِقُّ بِعِبَادَتِهٖ عَلَيْهِ ثَوَابًا فَاِنَّهَا لَمَّا

میں غور کرنا اور اس کی کاروائیوں سے استدلال ہے، اور یہ کہ بندہ اپنی عبادت پر ثواب کا مستحق نہیں ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ کی سابقہ

وَجَبَتْ عَلَيْهِ شُكْرًا لِّمَا عَدَّدَهٗ عَلَيْهِ مِنَ النِّعَمِ السَّابِقَةِ فَهُوَ كَاَجِيْرٍ اَخَذَ الْاَجْرَ قَبْلَ الْعَمَلِ

نعمتیں جو اللہ تعالیٰ نے شمار کیں ان کا شکریہ واجب ہے تو بندہ تو اس مزدور کی طرح ہوا جو کام سے پہلے مزدوری لے چکا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں آیت سے ثابت ہونے والی دو باتیں ذکر ہوئیں (۱) اللہ تعالیٰ نے اپنی پہچان الذی خلقکم الایہ میں مذکور اپنی کاری گریوں کے ذکر سے کرائی ہے جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی پہچان کا ذریعہ اس کی کاری گریاں ہیں (۲) اپنی عبادت کا حکم دیتے ہوئے اپنی وہ نعمتیں ذکر فرمائیں جو عبادت کا حکم دینے سے بھی پہلے بندوں پر کی ہوئی ہیں، اس سے اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ چوں کہ بندہ خداوندی نعمتوں سے ممنون احسان ہے اس لئے اس کی عبادت بدلہ کا استحقاق نہیں رکھتی، اس کی عبادت تو ان نعمتوں کا شکریہ بھی نہیں جو عبادت سے پہلے اس پر کی جا چکیں، عابد تو اس مزدور کی طرح ہے جو مزدوری کرنے سے پہلے مزدوری کا بدلہ لے چکا ہو، تو اب عبادت کر کے کیسے ثواب اور مزدوری کا مستحق ہو سکتا ہے؟

اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا، صِفَةٌ ثَانِيَةٌ اَوْ مَدْحٌ مَنْصُوْبٌ اَوْ مَرْفُوْعٌ اَوْ مُبْتَدَاٌ خَبَرُهٗ

جس اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے زمین کو بچھی ہوئی بنایا، یا یہ دوسری صفت ہے یا بناء بر مدح منصوب ہے یا مرفوع ہے یا مبتداء ہے اور اس کی خبر

فَلَا تَجْعَلُوْا وَ جَعَلَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْعَامَّةِ يَجِيْءُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَوْجُهٍ بِمَعْنٰى صَارَ وَ طَفِقَ

فلاتجعلوا ہے، اور جَعَلَ افعال عامہ میں سے ہے جو تین طرح آتا ہے صار و طفق کے معنی

فَلَا يَتَعَدّٰى كَقَوْلِهٖ شعر فَقَدْ جَعَلَتْ قَلُوْصُ بَنِيْ سُهَيْلٍ :مِنَ الْاَكْوَارِ مَرْتَعُهَا قَرِيْبٌ وَ

میں جیسے شاعر کا قول ہے: بنو سہیل کے ریوڑ کے اونٹ اپنی چراگاہوں کے قریب ہوگئے اور

بِمَعْنٰى اَوْجَدَ فَيَتَعَدّٰى اِلٰى مَفْعُوْلٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ وَ بِمَعْنٰى

اوجد کے معنی میں ہوتا ہے تو ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "اور بنائی تاریکیاں اور روشنی" اور

صَيَّرَ فَيَتَعَدّٰى اِلٰى مَفْعُوْلَيْنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا، وَالتَّصْيِيْرُ يَكُوْنُ بِالْفِعْلِ

صیّر کے معنی میں ہوتا ہے تو تین مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے جیسے ارشاد خداوندی ہے "اس نے بنائی

تَارَةً وَبِالْقَوْلِ وَ الْعَقْدِ اُخْرٰى

تمہارے لئے زمین بچھی ہوئی" اور تصییر کبھی فعل سے ہوتی ہے، کبھی قول اور اعتقاد سے

تشریح: اس عبارت میں دو باتیں ذکر ہوئیں ① الذی یا منصوب ہے یا مرفوع، منصوب ہو تو اپنے صلہ کے ساتھ مل کر ربکم کی

صفت ہے موصوف صفت مل کر اعبدوا کا مفعول بہ ہے اس لئے منصوب ہے یا بناء بر مدح (امدح فعل محذوف کا مفعول بہ ہو کر) منصوب ہے، اگر مرفوع ہو تو یا مبتداء ہے اور خبر فلا تجعلوا ہے چوں کہ مبتداء متضمن معنی شرط کو ہے اس لئے خبر میں فاء لایا گیا، یا الذی خبر ہے مبتداء محذوف ہو کی، تو بناء بر ابتداء یا خبر یت مرفوع ہے۔

④ جَعَلَ افعال عامہ میں سے ہے جو کلام عرب میں تین معنی میں آتا ہے (۱) بمعنی صار اور طَفِقَ (۲) اَوْجَدَ (۳) صَيَّرَ، صَيَّرَ کا مصدر تصییر ہے بمعنی شیء کو کسی صفت سے موصوف بنانا، یہ موصوف بنانا یا عملی طور پر ہوتا ہے جیسے جعلتُ الثوب قمیصاً، یا قولی یا اعتقادی طور پر جیسے جعلوا اللہ من عبادہٖ جزاً ، جعلوا الملائکۃ الذین ہم عباد الرحمن اناثاً، باقی بات ترجمہ سے واضح ہے۔

وَ مَعْنٰى جَعْلِهَا فِرَاشاً اَنْ جَعَلَ بَعْضَ جَوَانِبِهَا بَارِزاً عَنِ الْمَاءِ مَعَ مَافِيْ طَبْعِهٖ مِنَ الْاِحَاطَةِ
اور زمین کے بچھا ہوا ہونے سے مراد یہ ہے کہ زمین کے بعض کنارے پانی سے خالی بنائے باوجودے کہ پانی میں اس کے احاطہ کرنے کی
بِهَا وَ صَيَّرَهَا مُتَوَسِّطَةً بَيْنَ الصَّلَابَةِ وَاللَّطَافَةِ حَتّٰى صَارَتْ مُهَيَّاَةً لِاَنْ يَقْعُدُوْا وَ يَنَامُوْا
طبیعت ہے اور زمین کو ٹھوس پن ونرمی کے درمیان حالت میں بنایا حتیٰ کہ اس قابل ہوئی کہ بچھے ہوئے بستر کی طرح اس پر بیٹھیں اور سوئیں
عَلَيْهَا كَالْفِرَاشِ الْمَبْسُوْطِ وَذٰلِكَ لَايَسْتَدْعِيْ كَوْنَهَا مُسَطَّحَةً لِاَنَّ كُرِيَّةَ شَكْلِهَامَعَ
اور یہ بات زمین کے برابر سطح والی ہونے کو نہیں چاہتی کیوں کہ اس کی شکل کی گولائی باوجود بڑا جثہ ہونے اور وسیع جسم ہونے کے اس
عَظْمِ حُجْمِهَا وَ اتِّسَاعِ جِرْمِهَا لَا تَاْبَى الْاِفْتِرَاشَ عَلَيْهَا كَالْجَبَلِ
پر افتراش (بچھے ہوئے ہونے) کا نافی نہیں ہے جیسے پہاڑ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں زمین کے فراش ہونے کی وضاحت ہے عام طور پر زمین کو گیند کی طرح گول کہا جاتا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ زمین گول ہوتے ہوئے بچھی ہوئی ہو سکتی ہے جیسے پہاڑ ٹیڑے اور اونچائی نچائی میں ہوتے ہوئے بچھے ہوئے ہیں، بچھے ہوئے ہونے کے لئے طشت نما ہونا ضروری نہیں ہے کیوں کہ طشت نما ہونا گول ہونے کے خلاف ہے لہٰذا طشت نما بھی نہیں گول بھی ہے بچھی ہوئی بھی ہے، اب بچھی ہوئی ہونے سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جو مراد بیان فرمائی ترجمہ سے ظاہر ہے کہ زمین کے بعض اطراف کو پانی سے ظاہر کر دیا حالانکہ پانی کی طبیعت زمین کو اپنے احاطہ میں لینے کی ہے، پھر زمین کو معتدل بنایا تا کہ اس پر چل سکیں، بیٹھ سکیں، سو سکیں۔

وَ السَّمَاءَ بِنَاءً ، قُبَّةً مَضْرُوْبَةً عَلَيْكُمْ ، وَالسَّمَاءُ اِسْمُ جِنْسٍ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَ
اور آسمان کو چھت بنایا، گنبد نما بنایا جو تم پر تانا گیا ہے، اور السماء اسم جنس ہے جو ایک اور متعدد پر بولا جاتا ہے جیسے دینار اور درہم جنس ہے
الْمُتَعَدِّدِ كَالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ وَقِيْلَ جَمْعُ سَمَاءَةٍ ، وَالْبِنَاءُ مَصْدَرٌ سُمِّيَ بِهِ الْمَبْنِيُّ بَيْتاً كَانَ
اور کہا گیا کہ السماء سماءۃ کی جمع ہے (تب بھی متعدد پر اطلاق ہوگا) اور بناء مصدر ہے جس سے بنی ہوئی عمارت کا نام رکھا گیا ہے چاہے کمرہ

اَوْ قُبَّةً اَوْخِبَاءً وَمِنْهُ بَنٰى عَلٰى اِمْرَأَتِهٖ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا اِذَاتَزَوَّجُوْا ضَرَبُوْا عَلَيْهَا خِبَاءً جَدِيْدًا،
ہو یا خیمہ اسی سے بنیٰ علی امرأتہ ہے کیونکہ عرب لوگ جب عورت سے شادی کرتے اس پر نیا خیمہ تانتے تھے۔

تشریح: اس عبارت میں السماء کے بارے میں جو فرمایا وہ آسمان ایک کہنے والوں کے اس آیت سے استدلال کا جواب ہے اور بناء کی لغوی وضاحت فرمائی یہ سب ترجمہ اور بین القوسین عبارت سے واضح ہے

وَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ،عَطْفٌ عَلٰى جَعَلَ ،وَخُرُوْجُ
اور اتارا آسمان سے پانی پس نکالے اس کے ذریعے بعض پھل تمہاری روزی کے لئے ،یہ جعل پر عطف ہے ،اور پھلوں
الثِّمَارِ بِقُدْرَةِ اللّٰهِ وَمَشِيَّتِهٖ وَلٰكِنْ جَعَلَ الْمَاءَ الْمَمْزُوْجَ بِالتُّرَابِ سَبَبًا فِيْ اِخْرَاجِهَا وَمَادَّةً
کا نکلنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادے سے ہے لیکن مٹی سے ملے ہوئے پانی کو اس کے نکالنے میں سبب
لَّهَا كَالنُّطْفَةِ لِلْحَيْوَانِ بِاَنْ اَجْرٰى عَادَتَهٗ بِاِفَاضَةِ صُوَرِهَا وَ كَيْفِيَّاتِهَا عَلَى الْمَادَّةِ الْمُمْتَزِجَةِ
اور اس کے لئے مادہ بنایا جیسے جاندار کے لئے نطفہ مادہ ہے اس طرح کہ اللہ نے اپنی عادت یہ جاری کی کہ ان چیزوں کی صورتیں
مِنْهُمَا،وَاَبْدَعَ فِي الْمَاءِ قُوَّةً فَاعِلَةً وَفِي الْاَرْضِ قُوَّةً قَابِلَةً يَتَوَلَّدُ مِنْ اِجْتِمَاعِهِمَا اَنْوَاعُ
اور کیفیتیں پانی و مٹی سے مخلوط مادہ پر بناتا ہے،اور پانی میں قوت فاعلہ اور زمین میں قوت قابلہ ودیعت رکھی ہے دونوں کے ملنے سے
الثِّمَارِ وَهُوَقَادِرٌ عَلٰى اَنْ يُّوْجِدَ الْاَشْيَاءَ كُلَّهَا بِلَا اَسْبَابٍ وَمَوَادٍ كَمَا اَبْدَعَ نُفُوْسَ الْاَسْبَابِ
قسما قسم پھل پیدا ہوتے ہیں،اللہ تعالیٰ تو اسباب اور مادوں کے بغیر اشیاء کو وجود دینے پر قادر ہے جیسے خود اسباب اور مادوں کو
وَ الْمَوَادِ وَ لٰكِنْ لَهٗ فِيْ اِنْشَاءِ هَا مُدْرِجًا مِنْ حَالٍ اِلٰى حَالٍ صَنَائِعَ وَ حِكَمًا يُجَدِّدُ فِيْهَا
پیدا کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے چیزوں کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بتدریج پیدا کرنے میں عقل مندوں کے لئے نئی سے نئی کاری گریاں اور حکمتیں
لِاُولِي الْاَبْصَارِ عِبَرًا وَ سُكُوْنًا اِلٰى عَظِيْمِ قُدْرَتِهٖ لَيْسَ ذٰالِكَ فِيْ اِيْجَادِهَا دَفْعَةً
ہیں جو سبب عبرت اور اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت کا اطمینان دلاتے ہیں ایسی حکمتیں وعبرتیں جو ان چیزوں کے اچانک پیدا کرنے میں نہیں ہیں

تشریح: اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پانی ،مادہ وغیرہ اسباب ہیں ،اور اسباب مسببات میں موثر حقیقی نہیں ،ان سب اسباب کے ذریعہ پیدا ہونے والی چیزوں کو وجود دینے کے لئے موثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے،اللہ تعالیٰ اسباب کے بغیر یہ سب چیزیں وجود میں لاسکتا ہے،مگر اسباب کے ذریعہ تدریجا وجود میں لانے میں بہت سی حکمتیں وعبرتیں ہیں،جو ایک دم پیدا کرنے میں نہیں ہیں،باقی بات واضح ہے۔

وَ مِنَ الْاُوْلٰى لِلْاِبْتِدَاءِ سَوَاءٌ اُرِيْدَ بِالسَّمَاءِ السَّحَابُ فَاِنَّ مَاعَلَاكَ سَمَاءٌ اَوِالْفَلَكُ فَاِنَّ
اور پہلا من ابتداء کے لئے ہے چاہے سماء سے مراد بادل ہوں کیوں کہ تیرے اوپر کی ہر چیز سماء ہے یا آسمان مراد ہوں کیوں کہ بارش

الْمَطَرَ يَبْتَدِأُ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى السَّحَابِ وَمِنْهُ اِلَى الْاَرْضِ عَلٰى مَادَلَّتْ عَلَيْهِ الظَّوَاهِرُ اَوْ مِنْ

آسمان سے بادل کی طرف اور پھر بادل سے زمین کی طرف شروع ہوتی ہے جیسا کہ ظاہر نصوص اس پردال ہیں، یااس لئے کہ بارش کی ابتداء

اَسْبَابٍ سَمَاوِيَّةٍ تُثِيْرُ الْاَجْزَاءَ الرَّطْبَةَ مِنْ اَعْمَاقِ الْاَرْضِ اِلٰى جَوِّ الْهَوَاءِ فَيَنْعَقِدُ سَحَاباً مَاطِرًا

سماوی اسباب سے ہوتی ہے جوزمین کی گہرائی کے منتشر تر اجزاء کو کھلی فضاء کی طرف اڑاتے ہیں تو بارش والا بادل بنتا ہے

تشریح: آیت میں دو مِنْ ہیں من السماء اور من الثمرات کا من، یہاں پہلے مِن کے متعلق فرمایا کہ من ابتدائیہ ہے کہ بارش کی ابتداء سماء سے ہوتی ہے چاہے سماء سے بادل مراد ہوں، یا آسمان مراد ہو، آسمان مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ بارش آسمان سے بادلوں پر پھر بادلوں سے زمین پر ہوتی ہے، یاسماء سے مراد اسباب ساویہ ہیں اور من ابتدائیہ ہے یعنی بارش کی ابتداء اسباب ساویہ سے ہوتی ہے کہ وہ اسباب زمین سے تر اجزاء فضاء میں اڑا لے جاتے ہیں پھر بادل کی صورت بن کر بارش ہوتی ہے۔

وَ مِنَ الثَّانِيَةُ لِلتَّبْعِيْضِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَخْرَجْنَابِهٖ ثَمَرَاتٍ ،وَاكْتِنَافُ الْمُنَكَّرَيْنِ لَهٗ

اوردوسری من تبعیضیہ ہے جس کی دلیل اللہ تعالی کا فرمان ہے فاخرجنابہ ثمرات (اورنکالے ہم نے پانی کے ذریعہ بعض پھل)

اَعْنِيْ مَاءً وَرِزْقاً كَاَنَّهٗ قَالَ وَاَنْزَلْنَامِنَ السَّمَاءِ بَعْضَ الْمَاءِ فَاَخْرَجْنَابِهٖ بَعْضَ الثَّمَرَاتِ

نیز الثمرات کو دونکروں ماءً اور رزقاً کا گھیرنا بھی دلیل ہے گویا کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے آسمان سے بعض پانی اتارا پھراس کے ذریعہ بعض

لِيَكُوْنَ بَعْضَ رِزْقِكُمْ وَ هٰكَذَا الْوَاقِعُ اِذْلَمْ يُنَزِّلْ مِنَ السَّمَاءِ كُلَّهٗ وَلَااُخْرِجَ بِالْمَطَرِ كُلُّ

پھل نکالے تاکہ وہ تمہارا بعض رزق ہو، اور واقع میں بھی ایسا ہی ہے کیوں کہ نہ آسمان سے کل بارش اترتی ہے نہ بارش سے کل پھل نکالا جاتا ہے

الثِّمَارِوَلَاجُعِلَ كُلُّ الْمَرْزُوْقِ ثِمَاراً اَوْلِلتَّبْيِيْنِ وَرِزْقاًمَفْعُوْلٌ بِمَعْنَى الْمَرْزُوْقِ كَقَوْلِكَ

اور نہ ہی کل روزی پھلوں کی صورت میں بنائی، یامن بیانیہ ہے اور رزق مصدر بمعنی مفعول مرزوق ہے جیسے تو کہے انفقت من الدراهم الفاً تے

اَنْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ اَلْفاً

دراہم میں سے ہزار خرچ کئے۔

تشریح: اس عبارت میں دوسرے من یعنی من الثمرات کے من کا بیان ہے اس میں دواحتمال ہیں (۱) من الثمرات میں من بیانیہ ہے اس صورت میں رزقاً مبین مؤخر اور من الثمرات بیان مقدم ہوگا اور رزقاً مصدر بمعنی اسم مفعول مرزوقاً ہوگا تا کہ ذات پردال ہو کر اس کا ذات ثمرات پر حمل درست ہو، (۲) یامن الثمرات کا من تبعیضیہ ہے معنی ہوا بعض ثمرات (ایسے ہی پہلا من بھی تبعیضیہ ہوگا) جس کی کئی دلیلیں مصنف رحمہ اللہ نے دیں (۱) دوسری آیت میں ہے فاخرجنابہ ثمرات اس میں ثمرات جمع قلت ہے اور اس کی تنوین بھی تقلیل کے لئے ہے (۲) رزقاً اور ماءً نکرہ ہیں کہ ان کی تنوین بھی تقلیل کے لئے ہے تو درمیان کے الثمرات میں بھی تبعیض وتقلیل کا معنی ہونا مناسب ہے، مصنف ﷫ نے فرمایا کہ من تبعیضیہ کی صورت میں تبعیض وتقلیل کا معنی واقع کے بھی مطابق ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

وَ اِنَّمَا سَاغَ الثَّمَرَاتُ وَالْمَوْضَعُ مَوْضَعُ الْكَثْرَةِ لِاَنَّهٗ اَرَادَبِهٖ جَمَاعَةَ الثَّمْرَةِ الَّتِيْ اَدْرَكَتْ

اورالثمرات جمع قلت کی گنجائش ہوگئی حالانکہ موقع جمع کثرت کاتھاجہ یہ ہے کہ الثمرات سے مراد ادرکت

ثَمْرَةُ بُسْتَانِهٖ وَيُؤَيِّدُهٗ قِرَاءَةُ مِنَ الثَّمْرَةِ عَلَى التَّوْحِيْدِ اَوْ لِاَنَّ الْجُمُوْعَ يَتَعَاوَرُ بَعْضُهَا مَوْقِعَ

ثَمْرَةُ بُسْتَانِهٖ میں مذکورثمرۃ کی جمع ہے اوراس کی تائید من الثمرۃ بصیغہ واحد کی قرأت کرتی ہے، یااس لئے کہ جمعیں ایک دوسرے کی جگہ آتی ہیں

بَعْضٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَقَوْلِهٖ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ اَوْلِاَنَّهَا كَانَتْ مُحَلَّاةً بِاللَّامِ

جیسے اللہ تعالیٰ کافرمان ہے کم ترکوامن جنات اورفرمان ہے ثلاثۃ قروء یااس لئے کہ جب الثمرات معرف باللام ہوگیاتوجمع

خَرَجَتْ عَنْ حَدِّ الْقِلَّةِ

قلت کی حد سے نکل گیا

تشریح: اس عبارت میں سوال کاجواب ہے **سوال:** ہوا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کاذکر ہے اور نعمتیں بکثرت ہیں توان کی بہتات کے مناسب ثمرۃ کی جمع کثرت لاناتھاجب کہ الثمرات جمع قلت ہے جوکم تعداد پردال ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں تین وجہیں یا تین جواب ذکر کئے ہیں ① یہ الثمرات ادرکتْ ثمرۃُ بستانه میں مذکورثمرۃ کی جمع ہےاوروہ ثمرۃ باغ کے سب پھلوں کے لئے بولاگیاہےاورمعنی جنس رکھتاہےتواس کی جمع الثمرات مختلف اجناس ثمرہ کوشامل ہوگی جن کی شمار نہیں ہے،تویہ جمع کثرت کی ضرورت پوری کرتاہےاس لئے جمع کثرت لانے کی ضرورت نہ ہوئی ② یہ جمع قلت جمع کثرت کے معنی میں ہے کیوں کہ جمع قلت وکثرت ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں جیسے جنات جمع قلت ہے مگرجمع کثرت کے معنی میں ہے کیوں کہ کم ترکوامن جنات میں کم تکثیر کاہےجس سے باغات کی کثرت ظاہرہوئی،اورثلاثۃ قروء میں قروء جمع کثرت ہےمگرجمع قلت کے معنی میں ہے ③ جب الثمرات پرالف لام تعریف داخل ہواتووہ جمع کثرت بن گیا،یہ تو مصنف کے جواب ہیں ایک جواب یہ بھی دیاگیاکہ الثمرات جمع قلت ہےاوراپنے معنی میں ہےاوران کی قلت آخرت کےثمرات کے مقابلہ میں ہے اس لئےجمع قلت لایاگیا۔

وَلَكُمْ صِفَةُ رِزْقًا اِنْ اُرِيْدَبِهِ الْمَرْزُوْقُ وَمَفْعُوْلُهٗ اِنْ اُرِيْدَبِهِ الْمَصْدَرُ كَاَنَّهٗ قَالَ رِزْقًا اِيَّاكُمْ

اورلکم رزقاً کی صفت ہے اگر رزق مصدر سے موزوق مراد ہواوراگر رزق سے مصدرہی مراد ہوتولکم اس کامفعول ہوگا گویاکہ فرمایارزقاً اباکم

تشریح: یعنی اگر رزقاً مصدر بمعنی اسم مفعول ہوتورزقاً موصوف لکم صفت ہےاوراگر رزقاً مصدرہی ہوبمعنی اسم مفعول نہ ہوتو لکم کالام زائد ہےاورکم ضمیررزقاً مصدر کامفعول ہے۔

فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا مُتَعَلِّقٌ بِاُعْبُدُوْا عَلٰى اَنَّهٗ نَهْيٌ مَعْطُوْفٌ عَلَيْهِ اَوْنَفْيٌ مَنْصُوْبٌ

تو نہ ٹھہراؤاللہ تعالیٰ کے برابر،یہ اعبدوا کے متعلق ہے اس بناء پرکہ یہ نہی ہے اس (امر) پرعطف ہے،یانفی ہے اَنْ مقدر کرکے اورجواب

بِاِضْمَارِ اَنْ جَوَابٌ لَّهٗ، اَوْبِلَعَلَّ عَلٰى اِنَّ نَصَبَ تَجْعَلُوْا نَصَبَ فَاَطَّلِعَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَعَلِّيْ

امر ہے،یالعل کے متعلق ہے بناءبریں کہ تجعلوکانصب اللہ تعالیٰ کے فرمان لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع میں اطلع کے

اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ اِلْحَاقًالَّهَابِالْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ لِاِشْتِرَاكِهَافِيْ اَنَّهَا غَيْرُ
نصب کی طرح ہے لعل کواشیاء ستہ کے ساتھ لاحق کر کے کیوں کہ لعل اشیاء ستہ کے ساتھ غیر موجب ہونے میں مشترک ہے اور معنی ہے کہ
مُوْجِبَةٍ وَالْمَعْنٰى اِنْ تَتَّقُوْا لَاتَجْعَلُوْالَهٗ اَنْدَادًا
اگر تم ڈرتے رہے تو اللہ تعالی کے ساتھ برابر نہ کرو گے

تشریح: اس عبارت میں فلاتجعلوا کے متعلق تین ترکیبی احتمالات بیان ہوئے ① اس کا اعبدوا کے ساتھ تعلق ہے کہ اعبدوا پر عطف ہے اور دونوں میں مناسبت یہ کہ اعبدوا امر اور فلاتجعلوا نہی ہے ② اعبدوا سے متعلق ہے اور نفی ہے جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے ③ لعلکم تتقون سے متعلق ہے کہ لعل کا جواب ہوکر بتقدیر اَنْ منصوب ہے۔

سوال ہوا کہ لعل ترجی ہے جس کے جواب میں اَنْ مقدر نہیں ہوتا تو یہاں اَنْ کیسے مقدر مانا گیا؟

جواب یہ ہے کہ لعل ترجی کو ان اشیاء ستہ کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے جن کے بعد اَنْ مقدر ہوتا ہے جیسے آیت لَعَلِّيْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ میں فَاَطَّلِعَ کا نصب اسی الحاق کی وجہ سے ہے،

اَوْ بِالَّذِيْ جَعَلَ اِنِ اسْتَانَفْتَ بِهٖ عَلٰى اِنَّهٗ نَهْيٌ وَقَعَ خَبَرًاعَلٰى تَاوِيْلِ مَقُوْلٌ فِيْهِ فَلَا تَجْعَلُوْا
یاالذی جعل سے متعلق ہے اگر الذی جعل کو آپ جملہ مستانفہ بنائیں، اس بناء پر کہ نہی ہے خبر واقع ہو رہا ہے مقولٌ فیه فَلَا تَجْعَلُوْا کی تاویل ہوکر
وَ الْفَاءُ لِلسَّبَبِيَّةِ اُدْخِلَتْ عَلَيْهِ لِتَضَمُّنِ الْمُبْتَدَاْ مَعْنَى الشَّرْطِ وَالْمَعْنٰى اَنَّ مَنْ حَفَّكُمْ
اور فاء سببیہ ہے جو اس لئے اس پر داخل ہوا کہ مبتداء معنی شرط کو متضمن ہے، اور معنی یہ ہے کہ جس ذات نے ان بڑی نعمتوں اور بڑی نشانیوں کے ذریعہ
بِهٰذِهِ النِّعَمِ الْجِسَامِ وَالْاٰيَاتِ الْعِظَامِ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّايُشْرَكَ بِهٖ
تم کو گھیر رکھا ہے مناسب یہ ہے کہ اس ذات کے ساتھ شریک نہ کیا جائے

تشریح: اس عبارت میں فلاتجعلوا سے متعلق تیسرا احتمال ذکر ہوا کہ یا یہ الذی جعل سے متعلق ہے مگر یہ تب جب الذی جعل جملہ مستانفہ ہو، تو الذی مبتداء اور فلاتجعلوا اس کی خبر ہوگی اور چونکہ الذی مبتداء متضمن معنی شرط کو ہے اس لئے خبر میں فاء جزائیہ سببیہ لایا گیا۔

سوال: ہوا کہ لا تجعلوا نہی ہے جو انشاء میں سے ہے جب کہ خبر تو اخبار میں سے ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ فلا تجعلوا بتاویل خبر ہے یعنی تقدیر عبارت ہے مقول فیه فلاتجعلوا، یعنی جس ذات نے تم پر اتنے انعامات کر رکھے ہیں اس کے بارے میں یہ تبلیغ ہونی چاہئے کہ اس کے ساتھ شریک کرنا مناسب نہیں ہے۔

وَ النِّدُّ الْمِثْلُ الْمُنَاوِئُ قَالَ جَرِيْرٌ	
اور ند برابر کا مخالف ہے جریر شاعر کہتا ہے	
اَ تَيْمًا تَجْعَلُوْنَ اِلَيَّ نِدًّا	وَ مَا تَيْمٌ لِذِيْ حَسَبٍ نَدِيْدٌ
کیا تیم کو تم میرا برابر ٹھہراتے ہو؟ حالانکہ	تیم کسی بھی حسب والے کے برابر کا نہیں ہے

مِنْ نَدَّ نَدُوْداً اِذَا نَفَرَ وَ نَادَدْتُ الرَّجُلَ خَالَفْتُهٗ ،خُصَّ بِالْمُخَالِفِ الْمُمَاثِلِ فِي الذَّاتِ كَمَا

یہ ند ندودا سے ہے، جب کوئی چیز بدکے اور ناددت الرجل سے ہے (معنی) میں نے آدمی کی مخالفت کی ،ند اس مخالف کے ساتھ جو ذات میں

خُصَّ الْمُسَاوِيْ لِلْمُمَاثِلِ فِي الْقَدْرِ وَتَسْمِيَتُهٗ مَايَعْبُدُهُ الْمُشْرِكُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْدَاداً وَّ

برابر ہو مخصوص ہے جیسے مساوی اس مخالف کے ساتھ مخصوص ہے جو مرتبہ میں برابر ہو، اور مشرکین جن کی عبادت کرتے ان کا نام انداد رکھنا باوجودیکہ

مَا زَعَمُوْا اَنَّهَا تُسَاوِيْهِ فِيْ ذَاتِهٖ وَصِفَاتِهٖ وَلَااَنَّهَا تُخَالِفُهٗ فِيْ اَفْعَالِهٖ لِاَنَّهُمْ لَمَّاتَرَكُوْا عِبَادَتَهٗ

مشرکین اپنے معبودین کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذات وصفات میں برابر نہیں سمجھتے تھے اور نہ یہ کہ معبودین اللہ تعالیٰ سے اس کے افعال میں مخالفت کرسکتے ہیں

اِلٰى عِبَادَتِهَا وَسَمَّوْهَا اٰلِهَةً شَابَهَتْ حَالُهُمْ حَالَ مَنْ يَّعْتَقِدُ اَنَّهَا ذَوَاتٌ وَاجِبَةٌ بِالذَّاتِ قَادِرَةٌ

(پھر بھی انداد نام رکھنا) اس لئے ہے کہ جب وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت کی طرف مائل ہوئے اور ان کو آلھۃ کہا تو مشرکین کا حال اس

عَلٰى اَنْ تَدْفَعَ عَنْهُمْ بَاْسَ اللّٰهِ وَتَمْنَحُهُمْ مَالَمْ يُرِدِ اللّٰهُ بِهِمْ مِنْ خَيْرٍ فَتَهَكَّمَ بِهِمْ وَشَنَّعَ

شخص کے حال جیسا ہوا جو عقیدہ رکھتا ہو کہ یہ معبودین واجب بالذات ہیں اور اس پر قادر ہیں کہ ان سے اللہ تعالیٰ کا عذاب دور کریں اور ان کو وہ خیر دیں

عَلَيْهِمْ بِاَنْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَاداً لِمَنْ يَمْتَنِعُ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ نِدٌّ، وَلِهٰذَا قَالَ مُوَحِّدُ الْجَاهِلِيَّةِ زَيْدُ بْنُ

جو اللہ تعالیٰ ان کو نہ دینا چاہے، تو اللہ تعالیٰ نے ان سے تمسخرہ کیا اور ان پر طعن کیا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان کو برابر ٹھہرالیا جس کے

عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ

برابر کا ہونا ممتنع ہے اسی لئے تو دور جاہلیت کے موحد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا:

اَرَبًّا وَّاحِداً اَمْ اَلْفَ رَبٍّ	اَ دِيْنٌ اِذَا تُقُسِّمَتِ الْاُمُوْرُ
کیا ایک رب کی عبادت کریں یا ہزار ربوں کی ؟	کیا یہ دین ہے جب اختیارات تقسیم ہوجائیں ؟،
تَرَكْتُ اللَّاتَ وَ الْعُزّٰى جَمِيْعًا	كَذَالِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيْرُ
میں نے لات وعزیٰ سب کو چھوڑا	سمجھ دار آدمی ایسا ہی کرتا ہے،

تشریح: اس عبارت میں انداد کی تحقیق بیان ہوئی، حاصل یہ ہے کہ وہ مخالف جو ذات میں برابر کا ہو اس کو ند اور جو مرتبہ میں برابر کا ہو اس کو مساوی کہتے ہیں۔

سوال ہوا کہ مشرکین اپنے معبودین کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہ ذات میں برابر سمجھتے نہ صفات میں نہ ایسا برابر جو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں اس کی مخالفت کرسکتا ہو پھر یہ کیوں کہا گیا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے برابر ٹھہرائے ؟

جواب یہ ہے کہ اگر چہ واقعی ایسی بات ہے مگر اللہ تعالیٰ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت کرتے ہوئے گویا برابر سمجھنے والے شخص کی طرح ہو گئے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی برائی بیان کی اور فرمایا اس اللہ تعالیٰ کے برابر ٹھہرائے جس کے برابر کا ہونا ممتنع ہے معمولی

عقل والا شخص بھی اس کو سمجھتا ہے جیسا کہ زید بن عمرو بن نفیل نے جاہلیت کے زمانہ میں توحید اختیار کی اور شرک کی خوب مذمت کی۔

وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ،حَالٌ مِّنْ ضَمِيْرِ فَلَاتَجْعَلُوْا وَمَفْعُوْلُ تَعْلَمُوْنَ مَطْرُوْحٌ اَیْ وَحَالُكُمْ اَنَّكُمْ
حالانکہ تم جانتے ہو، یہ فلا تجعلوا سے حال ہے، اور تعلمون کا مفعول متروک ہوگیا ہے یعنی کہ تمہارا حال یہ ہے کہ تم
مِنْ اَهْلِ الْعِلْمِ وَالنَّظْرِ وَاِصَابَةِ الرَّاْیِ فَلَوْ تَاَمَّلْتُمْ اَدْنٰی تَاَمُّلٍ اِضْطَرَّ عَقْلُكُمْ اِلٰی اِثْبَاتِ
علم و نظر اور درست سوچ رکھنے والے ہو، تو اگر تم ذرا سا بھی غور کرتو تمہاری عقل اس ذات کا اقرار کرنے والی ہوگی
مُوْجِدٍ لِلْمُمْكِنَاتِ مُتَفَرِّدٍ بِوُجُوْبِ الذَّاتِ مُتَعَالٍ عَنْ مُشَابَهَةِ الْمَخْلُوْقَاتِ اَوْ مَنْوِیٌّ
جو ممکنات کو وجود میں لانے والی اکیلی واجب الوجود اور مخلوقات کی مشابہت سے بلند و بالا ہے یا تعلمون کا مفعول
وَ هُوَ اَنَّهَا لَا تُمَاثِلُهٗ وَلَا تَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَا يَفْعَلُهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَنْ يَّفْعَلُ
محذوف مقدر ہے اور وہ ہے "انھا لا تماثله و لا تقدر علی مثل مایفعله "جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "کیا ہے تمہارے شریک کئے ہوؤں
مِنْ ذٰلِكُمْ مِنْ شَیْءٍ وَعَلٰی هٰذَا فَالْمَقْصُوْدُ مِنْهُ التَّوْبِيْخُ وَالتَّثْرِيْبُ لَا تَقْيِيْدُ الْحُكْمِ وَقَصْرُهٗ
میں سے جو ان میں سے کوئی کام کرتا ہو" اس اعتبار سے آیت سے مقصود توبیخ اور عار دلانا ہے، حکم کو مقید کرنا اور منحصر کرنا مقصود نہیں ہے
عَلَيْهِ فَاِنَّ الْعَالِمَ وَالْجَاهِلَ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْعِلْمِ سَوَاءٌ فِی التَّكْلِيْفِ ،
کیونکہ علم والا اور وہ جاہل جو علم حاصل کر سکتا ہو حکم دیئے جانے میں برابر ہیں

تشریح: اس عبارت میں کلمہ "و انتم تعلمون" کی ترکیب بیان فرمائی ہے فرمایا کہ یہ فلا تجعلوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے کہ تم سمجھ والے ہو، اگر سمجھ سے کام لو تو تمہاری عقل اللہ تعالیٰ واجب الوجود خالق کائنات کے وجود اور توحید کو مانے گی، پھر فرمایا تعلمون متعدی ہے تو اس کا مفعول کیا ہے؟ ایک احتمال یہ ہے کہ مفعول بالکل متروک ہوگیا مذکور نہیں نہ مقدر ہے، اس صورت میں یہ فعل متعدی بمنزلہ لازم کے ہوگا مطلب صرف یہ ہے کہ تم اہل علم ہو، یا اس کا مفعول مقدر ہے اور وہ ہے "(تعلمون) انھا لا تماثلهٗ و لا تقدر علی مثل مایفعلهٗ"

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ **سوال** ہوا کہ جب مفعول مقدر ہوا اور انتم تعلمون لا تجعلوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے تو چونکہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے تو تعلمون مع مفعول لا تجعلوا کی قید ہوگا اور قید ہو تو مقید موجود ہوتا ہے اور قید نہ ہو تو مقید موجود نہ ہوگا نتیجہ یہ نکلا کہ مطلب ہوا کہ علم ہو تو شریک نہ بناؤ، جاہل شریک کر سکتا ہے، حالانکہ یہ مطلب درست نہیں ہے؟

توجواب یہ ہے کہ آیت میں قید سے مقصود محض توبیخ و شرم دلانا ہے یہ قید حکم کو مقید کرنے کے لئے نہیں ہے۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ مَضْمُوْنَ الْاٰيَتَيْنِ هُوَ الْاَمْرُ بِعِبَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالنَّهْیُ عَنِ الْاِشْرَاكِ بِهٖ وَالْاِشَارَةُ
اور جان لیں کہ دونوں آیات کا مضمون اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم اور اس کے ساتھ شرک سے منع ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کے حکم کی علت

اِلٰی مَاهُوَ الْعِلَّةُ وَالْمُقْتَضِیْ وَبَیَانُهٗ اَنَّهٗ رَتَّبَ الْاَمْرَ بِالْعِبَادَةِ عَلٰی صِفَةِ الرُّبُوْبِیَّةِ اِشْعَارًا

اور مقتضی کی طرف اشارہ ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عبادت کے حکم کو صفت ربوبیت پر مرتب کیا یہ بتاتے ہوئے کہ عبادت کے لزوم کی

بِاَنَّهَا الْعِلَّةُ لِوُجُوْبِهَا ثُمَّ بَیَّنَ رُبُوْبِیَّتَهٗ بِاَنَّهٗ تَعَالٰی خَالِقُهُمْ وَخَالِقُ اُصُوْلِهِمْ وَمَا یَحْتَاجُوْنَ اِلَیْهِ

یہی علت ہے، پھر اپنی ربوبیت بیان کی کہ اللہ تعالیٰ ان کا اور ان کے اصول کا خالق ہے، ایسے ہی ان کو جن چیزوں کی اپنی زندگی میں ضرورت

فِیْ مَعَاشِهِمْ مِنَ الْمُقِلَّةِ وَالْمُظِلَّةِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَلَابِسِ فَاِنَّ الثَّمَرَةَ اَعَمُّ مِنَ الْمَطْعُوْمِ

ہوتی ہے یعنی بوجھ اٹھانے والی زمین اور سایہ کرنے والے آسمان اور کھانے پینے اور پہننے کے لباس اس سب کا خالق ہے کیوں کہ لفظ ثمرۃ

وَالْمَلْبُوْسِ وَالرِّزْقُ اَعَمُّ مِنَ الْمَاْكُوْلِ وَالْمَشْرُوْبِ ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ هٰذِهٖ اُمُوْرًا لَا یَقْدِرُ

عام ہے مطعوم وملبوس چیزوں کو اور رزق عام ہے ماکول اور مشروب کو، پھر جب ان چیزوں پر اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو قدرت نہیں، تو یہ

عَلَیْهَا اَحَدٌ غَیْرُهٗ شَاهِدَةً عَلٰی وَحْدَانِیَّتِهٖ رَتَّبَ عَلَیْهَا النَّهْیَ عَنِ الْاِشْرَاكِ بِهٖ

گواہ ہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اس لئے اس پر شرک سے منع کو مرتب کیا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دونوں آیتوں کا خلاصہ ذکر کیا ہے خلاصہ دو باتیں ہیں ① اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم ② شرک سے ممانعت، اعبدوا ربکم میں عبادت کا حکم اور فلاتجعلوا میں شرک کی ممانعت ہے ساتھ ہی آیتوں میں صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غیر اللہ کی عبادت نہ کرنے کی علت اور مقتضی کی طرف اشارہ بھی ہے کہ علت عبادت کی ربوبیت ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں پائی جاتی اس لئے معلول یعنی عبادت بھی کسی غیر کا حق نہیں صرف اسی کا حق ہے، بیانہ سے علت کی وضاحت ہے کہ کسی حکم کا خاص صفت پر ترتب اس صفت کے حکم کی علت ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو اعبدوا حکم کا ترتب ربکم پر ربوبیت کے علت اور مقتضی عبادت ہونے کو ظاہر کرتا ہے، پھر الذی خلقکم الایۃ سے اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا بیان ہے کہ وہ انسانیت اور ان کے سب ذرائع معاش اور رزق کا خالق ہے اور ان چیزوں کا خالق ہی رب ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں ہے تو جب خالق کوئی نہیں تو رب کوئی نہیں تو عبادت بھی اللہ کے سوا کسی کی نہیں ہے۔

وَلَعَلَّهٗ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَرَادَ مِنَ الْاٰیَةِ الْاَخِیْرَةِ مَعَ مَا دَلَّ عَلَیْهِ الظَّاهِرُ وَسِیْقَ فِیْهِ الْكَلَامُ

اور شاید دوسری آیت سے اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرنا چاہا ظاہر آیت کی دلالت کے ذریعہ اور جس کے بارے میں کلام چلائی گئی

الْاِشَارَةَ اِلٰی تَفْصِیْلِ خَلْقِ الْاِنْسَانِ وَمَا اَفَاضَ عَلَیْهِ مِنَ الْمَعَانِیْ وَالصِّفَاتِ عَلٰی طَرِیْقَةِ

اس کے ذریعہ سے بطور تمثیل انسان کی پیدائش اور جو معانی اور صفات انسان کو عطا کئے ان کی تفصیل کی طرف،

التَّمْثِیْلِ فَمَثَّلَ الْبَدَنَ بِالْاَرْضِ وَالنَّفْسَ بِالسَّمَاءِ وَالْعَقْلَ بِالْمَاءِ وَمَا اَفَاضَ عَلَیْهِ مِنْ

تو بدن کو تشبیہ دی زمین کے ساتھ اور نفس کو آسمان کے ساتھ اور عقل کو پانی کے ساتھ اور جو فضائل عملی اور علمی انسان کو عطا کیے عقل کو حواس کے لئے استعمال کرنے

الْفَضَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ وَالنَّظَرِيَّةِ الْمُحَصَّلَةِ بِوَسَاطَةِ اِسْتِعْمَالِ الْعَقْلِ لِلْحَوَاسِ وَازْدِوَاجِ
اور روحانی وجسمانی قوتوں کے ملنے کے ذریعے سے ان کوان پھلوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو
الْقُوَى النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ بِالثَّمَرَاتِ الْمُتَوَلَّدَةِ مِنْ اِزْدِوَاجِ الْقُوَى السَّمَاوِيَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ
آسمانی فاعلہ قوتوں اور زمینی منفعلہ قوتوں کے ملنے کے ذریعہ پیدا ہوتے ہیں
وَالْاَرْضِيَّةِ الْمُنْفَعِلَةِ بِقُدْرَةِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ فَاِنَّ لِكُلِّ اٰيَةٍ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَلِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعًا
اللہ فاعل مختار کی قدرت سے کیوں کہ ہرآیت کے لئے ظاہر بھی ہے اور باطن بھی اور ہر حد کے لئے ایک راہ بھی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک صوفیانہ نکتہ بیان فرمایا ہے کہ آیت۔ الذی جعل لکم الارض فراشاً سے جو کچھ ظاہراً سمجھ آیا اور جس غرض کے لئے آیت نازل ہوئی اس کے علاوہ آیت میں خاص نکتہ معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں انسان اور اس کی ذات میں رکھے ہوئے منافع وغیرہ کی مثال بھی ہے کہ بدن انسانی بمنزلہ زمین کے اور نفس بمنزلہ آسمان کے، عقل بمنزلہ پانی کے اور علمی وعملی فضائل وانعامات بمنزلہ پھلوں کے ہیں کہ جیسے اللہ تعالیٰ آسمان سے پانی اتار کر زمین سے پھل پیدا کرتا ہے ایسے ہی نفس کے واسطے سے عقل کے ذریعے سوچ سمجھ کو کام میں لانے سے اللہ تعالیٰ علمی وعملی فضائل وانعامات عطا فرماتے ہیں، یہ نکتہ آیت کی باطنی مراد ہے ہر آیت کی ایک ظاہری مراد ہوتی ہے اور ایک باطنی، ظاہری مراد معلوم کرنے کا ذریعہ لغت عرب اور علوم قرآنی ہیں اور باطنی مراد معلوم کرنے کا ذریعہ ریاضات ومجاہدات اور عطیہ خداوندی ہے۔

فائدہ: حد بمعنی پہلو، اور مطلع بمعنی معلوم کرنے کا طریقہ۔

وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ ، لَمَّا قَرَّرَ وَحْدَانِيَّتَهٗ وَبَيَّنَ الطَّرِيْقَ
اور اگر تم لوگ اس سے شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو لاؤ ایک چھوٹی سی سورت، جب اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدانیت ثابت کردی، اور اس کے
الْمُوْصِلَ اِلَى الْعِلْمِ بِهَا ذَكَرَ عَقِيْبَهٗ مَا هُوَ الْحُجَّةُ عَلٰى نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
علم تک پہنچانے والا راستہ بتادیا تو اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جو نبی کریم ﷺ کی نبوت پر حجت ہے
وَهُوَ الْقُرْاٰنُ الْمُعْجِزُ بِفَصَاحَتِهِ الَّتِيْ بَذَّتْ فَصَاحَةَ كُلِّ مِنْطِيْقٍ وَاِفْحَامِهٖ مَنْ طُوْلِبَ
اور وہ قرآن مجید ہے جو اپنی اس فصاحت کی وجہ سے جو عاجز کرنے والا ہے اپنی اس فصاحت کی وجہ سے جو غالب ہوئی ہر بلیغ بولنے والے کی فصاحت پر
بِمُعَارَضَتِهٖ مِنْ مَصَاقِعِ الْخُطَبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرْبَاءِ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَاِفْرَاطِهِمْ فِي الْمُضَادَّةِ
اور ان لوگوں کو خاموش کردینے کی وجہ سے جن سے اس کے مقابلے کا مطالبہ کیا گیا یعنی خالص عرب کے اونچا بولنے والے مقررین کو باوجود اپنی کثرت کے
وَالْمُضَارَّةِ وَتَهَالُكِهِمْ عَلَى الْمُعَازَّةِ وَالْمُعَارَّةِ ، وَعَرَّفَ مَا يُتَعَرَّفُ بِهٖ اِعْجَازُهٗ وَيُتَيَقَّنُ اَنَّهٗ
اور مخالفت میں اور ضرر پہنچانے میں بڑھے ہوئے ہونے اور غلبہ پانے اور فساد انگیزی میں حریص ہونے اور اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کی بھی پہچان کرادی

مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ كَمَا يَدَّعِيْهِ

جس سے قرآن مجید کے اعجاز کی پہچان ہو اور یقین حاصل ہو جائے کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے جیسے نبی کریم ﷺ دعویٰ کرتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آیت ھٰذا کا ما قبل سے ربط بیان کیا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل بیان ہوئی اب توحید کے بعد نبی کریم ﷺ کی رسالت اور اس کی دلیل بیان کی جا رہی ہے، وہ دلیل آپ ﷺ پر اترنے والے قرآن مجید کا اعجاز ہے جس کے ذریعہ عرب کے فصحاء بلغاء کو چیلنج کیا گیا ہے مگر وہ مقابلہ سے عاجز رہے جس سے قرآن مجید کا معجز اور کلام اللہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور کلام اللہ کا نزول رسول اللہ پر ہوا کرتا ہے جس سے آپ ﷺ کا نبی و رسول ہونا ثابت ہوا۔

وَ اِنَّمَا قَالَ مِمَّا نَزَّلْنَا لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ نَجْمًا فَنَجْمًا بِحَسْبِ الْوَقَائِعِ عَلٰى مَا تَرٰى عَلَيْهِ اَهْلَ الشِّعْرِ

اور اللہ تعالیٰ نے ممّا نزّلنا اس لئے فرمایا کہ قرآن مجید کا نزول واقعات کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا جیسا کہ اسی صورت پر آپ شعراء و خطباء کو دیکھے

وَ الْخِطَابَةِ مِمَّا يُرِيْبُهُمْ كَمَا حَكَى اللّٰهُ عَنْهُمْ وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ

ہیں، یہ تھوڑا تھوڑا کر کے اترنا ان چیزوں میں سے ہے جو کفار کو شک میں ڈالتیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "کافروں نے کہا آپ ﷺ پر قرآن مجید ایک

جُمْلَةً وَّاحِدَةً فَكَانَ الْوَاجِبُ تَحَدِّيْهِمْ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ اِزَاحَةً لِلشُّبْهَةِ وَ اِلْزَامًا لِلْحُجَّةِ و

دفعہ میں کیوں نہیں اتارا گیا؟ تو ضروری تھا کہ ان کو چیلنج اسی طریقہ پر کیا جاتا شبہ دور کرنے اور حجت تام کرنے کے لئے، اور عبد کی اضافت اللہ تعالیٰ نے

اَضَافَ الْعَبْدَ اِلٰى نَفْسِهٖ تَنْوِيْهًا بِذِكْرِهٖ وَتَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ مُخْتَصٌّ بِهٖ مُنْقَادٌ لِحُكْمِهٖ، وَقُرِئَ

اپنی طرف کی نبی کریم ﷺ کی شان بڑھانے کے لئے اور اس پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے مخصوص بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حکم

عِبَادِنَا يُرِيْدُ مُحَمَّدًا ﷺ وَاُمَّتَهٗ

کے تابع ہیں، اور عبادنا بھی پڑھا گیا ہے حضرت محمد ﷺ اور آپ کی امت مراد ہوگی۔

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں ① نزّلنا از تفعیل ذکر ہوا انزلنا از افعال ذکر نہیں ہوا وجہ یہ ہے کہ از تفعیل کا معنی تھوڑا تھوڑا اتارنا ہے اور از افعال کا معنی اکٹھا اتارنا ہے، از تفعیل اس لئے ذکر ہوا کہ قرآن مجید سے کفار کو چیلنج تھا اور چیلنج میں تکرار بہ نسبت ایک بار چیلنج کرنے کے بہتر اور زیادہ مسکت ہے اور تکرار کا معنی تفعیل میں تھا نیز چیلنج کے جواب میں اگر کفار بنانا چاہتے تو تھوڑا تھوڑا بنا لیتے، نیز شعراء وغیرہ اپنا کلام تھوڑا تھوڑا کر کے مرتب کرتے ہیں اس لئے قرآن مجید تھوڑا تھوڑا اتارا گیا، نیز کفار نے شبہ بھی یہی کیا تھا کہ قرآن مجید ایک دفعہ میں کیوں نہیں اترا تھوڑا تھوڑا کیوں اترا ہے؟ اور تھوڑا تھوڑا اتارنے کے معنی پر دلالت تفعیل کی تھی اس لئے از تفعیل ذکر کیا گیا از افعال ذکر نہیں ہوا۔

فائدہ: امام ابوبکر رازی حنفی رحمہ اللہ نَزَّلَ اور اَنْزَلَ میں معنی کا مذکورہ فرق درست نہیں مانتے بلکہ فرماتے ہیں از تفعیل اور از افعال دونوں کلمے قرآن مجید کے لئے ذکر ہوئے ہیں اور دونوں کا معنی ایک ہے قرآن مجید میں کہیں نَزَّلَ اور کہیں اَنْزَلَ ذکر ہونا محض تفنن عبارت کے لئے ہے (مسائل الرازی واجوبتہ)

② اللہ تعالیٰ نے عبد کی اپنی طرف اضافت نبی کریم ﷺ کی فضیلت اور آپ ﷺ کی عبدیت کاملہ (پورا پورا مطیع ہونا) کے

اظہار کے لئے کی ہے۔

⑦ ایک قرأت علیٰ عِبَادِنَا کے لفظ کے ساتھ بھی ہے اس صورت میں عبادنا کا مصداق نبی کریم ﷺ مع امت کے ہوں گے۔

وَ السُّوْرَةُ اَلطَّائِفَةُ مِنَ الْقُرْاٰنِ الْمُتَرْجَمَةُ الَّتِیْ اَقَلُّهَا ثَلَاثُ اٰيَاتٍ وَهِیَ اِنْ جَعَلْتَ وَاوَهَا

اور سورت قرآن مجید کے باعنوان حصہ کا نام ہے جس کی کم از کم تین آیات ہوتی ہیں (جیسے سورہ کوثر) اور لفظ سورت میں اگر واؤ اصلی

اَصْلِيَّةً مَنْقُوْلَةٌ مِنْ سُوْرِ الْمَدِيْنَةِ لِاَنَّهَا مُحِيْطَةٌ بِطَائِفَةٍ مِّنَ الْقُرْاٰنِ مُفْرَزَةٍ مُحَوَّزَةٍ عَلٰى

ٹھہرائی جائے تو یہ سور المدینة (شہر کی دیوار) سے منقول ہے کیوں کہ سورت نے بھی قرآن مجید کے ایک ایسے حصہ کو گھیرے ہوئے

حِيَالِهَا اَوْمُحْتَوِيَةٍ عَلٰى اَنْوَاعٍ مِنَ الْعِلْمِ اِحْتِوَاءَ سُوْرِ الْمَدِيْنَةِ عَلٰى مَافِيْهَا، اَوْمِنَ السُّوْرَةِ

ہوتا ہے جو الگ اور علیحدہ مستقل مجموعہ ہوتا ہے یا علم کی کئی قسموں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے سور المدینة اس کو گھیرے ہوتا ہے جو شہر میں ہے یا سورت بمعنی

الَّتِیْ هِیَ الرُّتْبَةُ قَالَ

مرتبہ سے منقول ہے، شاعر کہتا ہے

وَ لِرَهْطِ حَرَابٍ وَ قَدٍّ سُوْرَةٌ	فِی الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بِمُطَارٍ
حراب اور قد کے قبیلہ کو بزرگی میں وہ رتبہ	حاصل ہے کہ کوا پرواز نہیں کرسکتا

لِاَنَّ السُّوَرَ كَالْمَنَازِلِ وَالْمَرَاتِبِ يَرْتَقِیْ فِيْهِ الْقَارِیْ، اَوْلَهَا مَرَاتِبُ فِی الطُّوْلِ وَ الْقِصَرِ وَ

کیوں کہ سورتیں سیڑھیوں اور درجات کی طرح ہیں جن پر قاری چڑھتا ہے یا اس لئے کہ سورتوں کے لمبائی اور چھوٹائی میں

اَلْفَضْلِ وَالشَّرَفِ وَثَوَابِ الْقِرَاءَةِ وَ اِنْ جَعَلْتَ مُبْدَلَةً مِنَ الْهَمْزَةِ فَمِنَ السُّوْرَةِ الَّتِیْ هِیَ

اور فضائل اور پڑھنے کے ثواب میں اپنے اپنے درجے ہیں، اور اگر تو سورت کی واؤ کو ہمزہ سے بدلی ہوئی ٹھہرائے تو پھر سورت

الْبَقِيَّةُ وَالْقِطْعَةُ مِنَ الشَّیْءِ

سورت بمعنی کسی شیء کے بقیہ اور ٹکڑا سے ماخوذ ہے

تشریح: اس عبارت میں لفظ سورت کی لغوی واصطلاحی تحقیق ذکر ہوئی لفظ سورت کی واؤ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ واؤ اصلی ہو کسی حرف سے بدل کر نہ آئی ہو، دوم یہ کہ ہمزہ سے بدل کر آئی ہو، اگر واؤ اصلی ہو تو یا سور المدینة سے ماخوذ ہے سور المدینة بمعنی شہر کی فصیل تو مطلب یہ کہ جیسے شہر کی فصیل نے شہر کے سب کچھ کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے سورت نے بھی قرآن مجید کے مستقل اور خاص حصہ کو اپنے اندر لئے ہوئے ہوتا ہے، یا لفظ سورت سورت بمعنی مرتبہ سے ہے جیسے شاعر کے شعر میں سورت بمعنی مرتبہ ہے تو سورت کو سورت اس لئے کہتے ہیں کہ ہر سورت کے چھوٹے بڑے ہونے کے اعتبار سے درجے ہیں یا تلاوت کے اجر وثواب کے اعتبار سے درجے ہیں، اور اگر سورت کی واؤ ہمزہ سے بدل کر آئی ہو یعنی اصل میں سُؤرة ہو تو سورت سورت بمعنی شیء کا بقیہ وقطعہ

سے ہے، سورت بھی قرآن مجید کا ایک حصہ و قطعہ ہوتا ہے اس لئے اس کو سورت کہتے ہیں،

وَ الْحِكْمَةُ فِيْ تَقْطِيْعِ الْقُرْاٰنِ سُوَرًا اِفْرَادُ الْاَنْوَاعِ وَتَلَاحُقُ الْاَشْكَالِ وَتَجَاوُبُ النَّظْمِ وَ

اور قرآن مجید کو سورتوں میں تقسیم کرنے میں حکمت مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا اور ہم شکلوں کو اکٹھا کرنا، عبارت کے مختلف طرزوں کو سمیٹنا، پڑھنے والے

تَنْشِيْطُ الْقَارِيْ وَتَسْهِيْلُ الْحِفْظِ وَالتَّرْغِيْبُ فِيْهِ فَاِنَّهٗ اِذَا خَتَمَ سُوْرَةً نَفَّسَ ذَالِكَ مِنْهُ

میں چستی پیدا کرنا، حفظ آسان کرنا اور اس کا شوق دلانا ہے کیوں کہ جب آدمی سورت ختم کرے گا تو یہ اس سے غم دور کردے گا جیسے مسافر جب معلوم

كَالْمُسَافِرِ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ قَطَعَ مِيْلًا اَوْ طَوٰى بَرِيْدًا، وَالْحَافِظُ مَتٰى حَذَقَهَا اِعْتَقَدَ اَنَّهٗ اَخَذَ مِنَ

کرتا ہے کہ اس نے ایک میل طے کرلیا ہے یا ایک منزل سمیٹ لی ہے (تو سکون حاصل کرتا ہے) اور حافظ جب سورت کا ماہر ہو جائے گا سمجھے گا کہ اس نے

الْقُرْاٰنِ حَظًّا تَامًّا وَ فَازَ بِطَائِفَةٍ مَحْدُوْدَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا عَظَّمَ ذَالِكَ عِنْدَهٗ وَابْتَهَجَ بِهٖ اِلٰى

قرآن مجید کا ایک کافی حصہ حاصل کرلیا ہے، اور ایک محدود مستقل حصہ کے ساتھ کامیابی حاصل کرلی ہے، تو یہ بات اس کو بہت بڑی محسوس ہوگی اور اس سے

غَيْرِهَا مِنَ الْفَوَائِدِ

خوش ہو جائے گا، اس کے علاوہ دوسرے فائدے بھی ہیں

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ قرآن مجید کو متعدد سورتوں میں تقسیم کرنے میں حکمت کیا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے متعدد حکمتیں ذکر فرمائیں

① ہر سورت کے اپنے مضامین ہیں جس سے مختلف مضامین الگ الگ ہو گئے ② ایک دوسرے کی ہم مثل سورتیں ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دی گئیں ③ کلام کرنے کی مختلف طرزیں مختلف سورتوں میں آکر الگ الگ ہو گئیں ④ ایک انداز اور مضمون ختم ہو کر دوسرا نیا مضمون و انداز بدلنے سے پڑھنے والے کو چستی حاصل ہوتی ہے ⑤ سورتوں کی شکل میں سارے قرآن مجید کے مختلف حصے بن جانے سے حفظ کرنا آسان ہو گیا، اس سے حفظ قرآن مجید کی ترغیب بھی حاصل ہوئی وہ اس طرح کہ جیسے راستہ طے کرنے والے مسافر کو جب معلوم ہو کہ میں نے اتنی مسافت طے کرلی ہے تو خوشی ہوتی ہے حفظ کرنے والے کو بھی ہر سورت ختم کرنے پر خوشی ہوگی اور حوصلہ بڑھے گا اور مزید حفظ کرنے کی کوشش کرے گا وغیرہ۔

مِنْ مِّثْلِهٖ ،صِفَةُ سُوْرَةٍ اَىْ بِسُوْرَةٍ كَائِنَةٍ مِنْ مِّثْلِهٖ ،وَالضَّمِيْرُ لِمَا نَزَّلْنَا وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ

"قرآن مجید کی مثل" یہ سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت جو قرآن مجید کی مثل ہو مثلہ کی ضمیر ما نزّلنا کی طرف راجع ہے، اور من تبعیضیہ ہے، یا بیانیہ

اَوْ لِلتَّبْيِيْنِ وَزَائِدَةٌ عِنْدَ الْاَخْفَشِ اَىْ بِسُوْرَةٍ مُمَاثِلَةٍ لِلْقُرْاٰنِ فِي الْبَلَاغَةِ وَحُسْنِ النَّظْمِ

ہے، اور اخفش کے نزدیک من زائدہ ہے مراد ایسی سورت ہے جو بلاغت میں اور حسن نظم میں قرآن مجید کے مشابہ ہو، یا ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے

اَوْ لِعَبْدِنَا وَمِنْ لِلْاِبْتِدَاءِ اَىْ بِسُوْرَةٍ كَائِنَةٍ مِمَّنْ هُوَ عَلٰى حَالِهٖ مِنْ كَوْنِهٖ بَشَرًا اُمِّيًّا لَمْ يَقْرَأْ

اور من ابتدائیہ ہے یعنی وہ سورت ایسے شخص کی طرف سے ہو جو نبی کریم ﷺ کے حال پر ہو یعنی امی انسان ہو جس نے نہ کتابیں پڑھی ہوں نہ علوم کی تعلیم

الْكُتُبَ وَلَمْ يَتَعَلَّمِ الْعُلُوْمَ اَوْ صِلَةُ فَاْتُوْا وَالضَّمِيْرُ لِلْعَبْدِ

حاصل کی ہو، یامِنْ فاتوا کا صلہ ہے اور ضمیر عبد کی طرف راجع ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مِن مثلہ کی ترکیب بیان ہوئی ہے دواحتمال ہیں ① من مثلہ سورۃ کی صفت ہوایسی سورت لاؤ تو قرآن مجید کی مثل ہو ② من مثلہ فاتوا سے متعلق ہو، اگر صفت ہو تو چار صورتیں بن سکتی ہیں کہ من تبعیضیہ ہو یا بیانیہ ہو یا زائدہ یا ابتدائیہ ہو جب تبعیضیہ یا بیانیہ یا زائدہ ہو تو مثلہ کی ضمیر کا مرجع مَانَزَّلْنَا ہے یعنی ایسی سورت لاؤ جو بلاغت میں اور مضامین کی حسن ترتیب میں ہمارے نازل کردہ قرآن مجید کی مثل ہو، اور اگر من ابتدائیہ ہو تو مثلہ کی ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہوگی یعنی کوئی سورت لاؤ جو ایسے بندے نے بنائی ہو جو نبی کریم ﷺ کی طرح امی ہو نہ کوئی کتابیں پڑھی ہوں نہ علوم سیکھے ہوں۔

وَ الرَّدُّ اِلَى الْمُنَزَّلِ اَوْجَهُ لِاَنَّهُ الْمُطَابِقُ لِقَوْلِهٖ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَلِسَائِرِ اٰيَاتِ التَّحَدِّيْ

اور مثلہ کی ضمیر کو منزَّل (مانزلنا) کی طرف لوٹانا زیادہ راجح ہے کیوں کہ یہی اللہ تعالیٰ کے فرمان فاتوا بسورۃ مثلہ کے اور چیلنج کی سب آیات

وَلِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ لَا فِي الْمُنَزَّلِ عَلَيْهِ فَحَقُّهُ اَنْ لَّا يَنْفَكَّ عَنْهُ لِيَتَّسِقَ التَّرْتِيْبُ وَالنَّظْمُ وَلِاَنَّ

کے مطابق ہے اور اس لئے کہ گفتگو منزَّل کے بارے میں ہے منزَّل علیہ کے بارے میں نہیں ہے تو حق یہ ہے کہ اس سے الگ نہ ہو، تاکہ ترتیب

مُخَاطَبَةَ الْجَمِّ الْغَفِيْرِ بِاَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ مَا اَتٰى بِهٖ وَاحِدٌ مِّنْ اَبْنَاءِ جِلْدَتِهِمْ اَبْلَغُ فِي التَّحَدِّيْ

اور نظم برابر ہے، اور اس لئے کہ ایک بڑے جتھے کو یہ کہنا کہ وہ ایسا کلام لائیں جیسا ان کے خاندان کے ایک آدمی لائے ہیں یہ ابلغ ہے اس سے کہ ان

مِنْ اَنْ يُّقَالَ لَهُمْ لِيَاْتِ بِنَحْوِ مَا اَتٰى بِهٖ هٰذَا آخَرُ مِثْلُهُ وَلِاَنَّهُ مُعْجِزٌ فِيْ نَفْسِهٖ لَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ

کو کہا جائے کہ ایسا کلام ایسا شخص لائے جو نبی کریم ﷺ جیسا ہو اور اس لئے کہ قرآن مجید بذات خود معجز ہے نہ کہ منزل علیہ (جس پر اترا یعنی) نبی کریم ﷺ

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ

کی ذات کے اعتبار سے معجز ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "فرمادیں کہ اگر جن وانسان سب اس پر جمع ہوجائیں کہ قرآن مجید جیسا کلام لائیں تو بھی

بِمِثْلِهٖ وَلِاَنَّ رَدَّهُ اِلٰى عَبْدِنَا يُوْهِمُ اِمْكَانَ صُدُوْرِهٖ مِمَّنْ لَّمْ يَكُنْ عَلٰى صِفَتِهٖ وَلَا يُلَائِمُهُ قَوْلُهُ

اس جیسا نہ لاسکیں گے، اور اس لئے کہ ضمیر کو عبدنا کی طرف راجع کرنے سے یہ وہم ہوتا کہ قرآن مجید جیسا کلام لانے کا صدور ایسے شخص سے ممکن ہے جو آپ ﷺ

تَعَالٰى وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاِنَّهُ اَمْرٌ بِاَنْ يَّسْتَعِيْنُوْا بِكُلِّ مَنْ يَّنْصُرُهُمْ وَيُعِيْنُهُمْ

کے حال پر نہ ہو نیز یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان وادعوا شہداء کم من دون اللہ کے بھی موافق نہیں ہے کیوں کہ یہ حکم ہے کہ ہر مدد وتعاون کرنے والے سے مدد حاصل کریں

تشریح: اس عبارت میں مثلہ کی ضمیر کے مرجع میں راجح احتمال ذکر کیا کہ ضمیر قرآن مجید کی طرف راجع ہو یہ ارجح ہے، اس کے راجح ہونے کی وجہیں ذکر فرمائیں جو ترجمہ سے واضح ہیں۔

وَ ادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ ، وَالشُّهَدَاءُ جَمْعُ شَهِيْدٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ اَوِ الْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ اَوِ النَّاصِرِ

اور بلالو اپنے حمایتیوں کو، شہداء شہیدٌ کی جمع ہے شہید کا معنی موجود، یا گواہی ادا کرنے والا، یا مددگار یا راہنما اور ان کا نام شہید اس لئے رکھا گیا ہے

اَوِ الْاِمَامِ وَكَاَنَّهٗ سُمِّيَ بِهٖ لِاَنَّهٗ يَحْضُرُ النَّوَادِيَ وَيُبْرَمُ بِمَحْضَرِهٖ الْاُمُوْرُ اِذِ التَّرْكِيْبُ

کہ یہ مجلسوں میں حاضر ہوا کرتے ہیں اور ان کی حاضری سے معاملات طے پاتے ہیں، کیوں کہ شہید کی ترکیب مادی، حاضر ہونے کے معنی کے لئے ہے، وہ

لِلْحُضُوْرِ اِمَّا بِالذَّاتِ اَوْ بِالتَّصَوُّرِ وَمِنْهُ قِيْلَ لِلْمَقْتُوْلِ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ شَهِيْدٌ لِاَنَّهٗ حَضَرَ مَا كَانَ

حاضر ہونا یا بالذات ہوتا ہے یا علم وتصور کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی سے تو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں مارے ہوئے کو شہید کہا گیا کیوں کہ وہ ان چیزوں کے

يَرْجُوْهُ اَوِ الْمَلَائِكَةُ حَضَرُوْهُ

پاس حاضر ہوتا ہے جن کی امید کرتا تھا یا اس لئے اس کو شہید کہتے ہیں کہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں

تشریح: اس عبارت میں لفظ شہداء کی تفسیر وتحقیق بیان ہوئی ہے شہداء کی مفرد شہید ہے شہید کے چار معنی بیان ہوئے ہیں موجود، گواہ، مددگار، پیشوا، وجہ تسمیہ مصنف نے ذکر کردی ہے اور فرمایا کہ لفظ شہید کی ترکیب مادی میں حاضر ہونے کا معنی ہے اس لئے کہ گواہ بھی ایسے معاملہ میں گواہی دیتا ہے جس کو یا خود مشاہدہ عینی کرتا ہے یا خود مشاہدہ عینی نہیں کیا ہوتا مشاہدہ علمی کرتا ہے یعنی علم ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے راستہ میں مقتول کو شہید بھی اسی مناسبت سے کہتے ہیں کہ شہید بمعنی اسم فاعل ہو تو حاضر ہونے والا کہ شہید ان چیزوں کے پاس حاضر ہوتا ہے جن کی امید کرتا ہے یا شہید بمعنی اسم مفعول حاضر کیا ہوا کہ اس کے پاس فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔

وَمَعْنٰى دُوْنَ اَدْنٰى مَكَانٍ مِنَ الشَّيْءِ وَمِنْهُ تَدْوِيْنُ الْكُتُبِ لِاَنَّهٗ اِدْنَاءُ الْبَعْضِ مِنَ الْبَعْضِ وَ

اور دون کا معنی ایک کا شی ء دوسری شی ء سے جگہ میں قریب ہونا اسی سے تدوین الکتب ہے کیوں کہ تدوین بعض اجزاء کو بعض سے قریب کرنا ہے

دُوْنَكَ هٰذَا اَيْ خُذْهُ مِنْ اَدْنٰى مَكَانٍ مِنْكَ ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِلرُّتَبِ فَقِيْلَ زَيْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو اَيْ فِي

اسی سے دونک ھذا ہے یعنی یہ چیز لے اپنے نزدیک کی جگہ سے، پھر دون مرتبوں کے لئے عاریۃً لیا گیا ہے تو کہا گیا

الشَّرَفِ وَمِنْهُ الشَّيْءُ الدُّوْنُ ثُمَّ اتُّسِعَ فِيْهِ فَاسْتُعْمِلَ فِيْ كُلِّ تَجَاوُزِ حَدٍّ اِلٰى حَدٍّ وَتَخَطِّيْ

زید دون عمرو یعنی زید فضیلت میں عمرو سے کم ہے، اسی سے الشیء الدون ہے یعنی حقیر چیز، پھر دون میں مزید وسعت کی گئی اور ہر اس جگہ میں

اَمْرٍ اِلٰى اٰخَرَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اَيْ لَا

استعمال کیا گیا جہاں ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز ہو اور ایک کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا ہو، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "مؤمنین مؤمنین کو

يَتَجَاوَزُوْا وِلَايَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِلٰى وِلَايَةِ الْكَافِرِيْنَ وَقَالَ اُمَيَّةُ

چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بنائیں" یعنی مؤمنین کی دوستی سے کافروں کی دوستی کی طرف متجاوز نہ ہوں، امیہ کہتا ہے

يَا نَفْسُ مَا لَكِ دُوْنَ اللّٰهِ مِنْ وَّاقٍ	اَيْ اِذَا تَجَاوَزْتِ وِقَايَةَ اللّٰهِ فَلَا يَقِيْكِ غَيْرُهٗ
اے نفس اللہ تعالیٰ کے سوا تجھے کوئی بچانے والا نہیں ہے	یعنی جب تو اللہ تعالیٰ کے بچاؤ سے متجاوز ہوگا تو تجھے کوئی اور نہیں بچائے گا

تشریح: اس عبارت میں لفظ دُوْنَ کی تحقیق ذکر ہوئی لفظ دون کا اصل معنی شی ء کا دوسری شی ء کے قریب ہونا تدوین الکتب اور دونک ھذا میں لفظ دون اسی معنی کی مناسبت سے آیا ہے، پھر لفظ دون کے دو مجازی معنی بیان ہوئے کم مرتبہ ہونا، اور ایک حد سے

دوسری حد کی طرف متجاوز ہونا، مزید تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَ مِنْ مُتَعَلِّقَةٌ بِاُدْعُوْا وَالْمَعْنٰى وَادْعُوْا لِمُعَارَضَتِهٖ مَنْ حَضَرَكُمْ اَوْرَجَوْتُمْ مَعُوْنَتَهٗ مِنْ

اور من ادعوا کے متعلق ہے معنی یہ ہے کہ تم بلالو قرآن مجید کے مقابلہ کے لئے ان کو جو تمہارے پاس موجود ہیں یا جن کی مدد کی تمہیں امید ہے انسان ہوں

اِنْسِكُمْ وَجِنِّكُمْ وَاٰلِهَتِكُمْ غَيْرِ اللّٰهِ فَاِنَّهٗ لَايَقْدِرُ عَلٰى اَنْ يَّأْتِيَ بِمِثْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ اَوِادْعُوْا مِنْ دُوْنِ

یا جن ہوں یا اللہ تعالی کے سوا تمہارے معبود ہوں اس لئے کہ اللہ تعالی کے سوا کوئی اس کی مثل پر قدرت نہیں رکھتا، یا معنی ہے کہ اللہ تعالی کے سوا ایسے گواہ

اللّٰهِ شُهَدَاءَ يَشْهَدُوْنَ لَكُمْ بِاَنَّ مَااَتَيْتُمْ بِهٖ مِثْلُهٗ وَلَاتَسْتَشْهِدُوْا بِاللّٰهِ فَاِنَّهٗ مِنْ دَيْدَنِ

بلالو جو تمہارے لئے گواہی دیں کہ جو تم قرآن مجید کے مقابلہ میں لاؤ وہ قرآن مجید کی مثل ہے اللہ تعالی کو گواہ نہ بناؤ کیوں کہ یہ تو حیرت زدہ دلیل قائم کرنے

الْمَبْهُوْتِ الْعَاجِزِ عَنْ اِقَامَةِ الْحُجَّةِ اَوْبِشُهَدَاءِ كُمُ الَّذِيْنَ اِتَّخَذْتُمُوْهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ

سے عاجز شخص کی عادت ہے (کہ کہتا ہے اللہ گواہ ہے) یا من شهداء کم کے متعلق ہے معنی ہے کہ جن کو تم نے اللہ تعالی کے سوا کارساز یا معبود بنا رکھا ہے

اَوْلِيَاءَ اَوْاٰلِهَةً وَزَعَمْتُمْ اَنَّهَاتَشْهَدُلَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اَوِالَّذِيْنَ يَشْهَدُوْنَ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ

اور گمان کر رکھا ہے کہ وہ قیامت کے دن تمہارے لئے گواہی دیں گے ان کو بلالو، یا ان کو بلالو جو تمہارے گمان کے مطابق اللہ تعالی کے سامنے گواہی دیں گے، یہ

عَلٰى زَعْمِكُمْ مِنْ قَوْلِ الْاَعْشٰى تُرِيْكَ الْقَذٰى مِنْ دُوْنِهَا وَهِيَ دُوْنَهٗ ،لِيُعِيْنُوْكُمْ

مطلب اعشی کے قول سے لیا گیا ہے: شیشہ تجھے تنکے کو اپنے آگے دکھائے گا حالاں کہ خود شیشہ تنکے کے آگے ہوگا (ان کو بلالو) تا کہ تمہاری مدد کریں

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ حرف جار مِنْ کے متعلق تین احتمال ہیں، ۱، مِن ابتدائیہ ہے اور ادعوا کا صلہ ہے، ۲، متعلق کائنۃ کے ہو کر ادعوا کی ضمیر مستتر فاعل سے حال ہے، ۳، شهداء کم کے متعلق ہے، اگر من ابتدائیہ ہو اور ادعوا کا صلہ ہو تو شهداء کے دو معنی ہو سکتے ہیں حاضر اور مددگار یعنی اپنے موجود لوگوں کو یا مددگاروں کو بلالو، اور اگر ادعوا کی ضمیر فاعل سے حال ہو تو شهداء بمعنی گواہ ہے یعنی ان کو بلالو جو تمہاری بنائی ہوئی کلام کو قرآن مجید کے مثل ہونے کی گواہی دیں مگر خدا کو گواہ نہ بناؤ کیوں کہ جس کا گواہ نہ ہو تو وہ دلیل قائم نہ کر کے عاجز آ کر خدا کو گواہ بنایا کرتا ہے، اور اگر شهداء کم کے متعلق ہو تو بھی شهداء بمعنی گواہ ہوگا اور لفظ دون یا تجاوز کے معنی میں ہوگا یا سامنے کے معنی میں ہوگا یعنی اپنے ان گواہوں کو بلالو جن کو تم نے اللہ تعالی سے متجاوز ہو کر معبود بنا رکھا ہے اور سمجھتے ہو کہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے یا ان کو بلالو جو بقول تمہارے اللہ تعالی کے سامنے تمہارے حق میں گواہی دیں گے، مصنف رحمہ اللہ نے دونَ بمعنی سامنے ہونے کے ثبوت کے لئے اعشی کا شعر پیش کیا ہے جس میں من دونها بمعنی شیشہ کے سامنے ہے۔

وَفِيْ اَمْرِهِمْ اَنْ يَّسْتَظْهِرُوْا بِالْجَمَادِ فِيْ مُعَارَضَةِ الْقُرْاٰنِ غَايَةُ التَّبْكِيْتِ وَالتَّهَكُّمُ بِهِمْ

اور مشرکین کو قرآن مجید کے مقابلہ میں جماد بتوں سے مدد لینے کے حکم میں ان کو انتہائی شرمندہ کرنا اور ان سے استہزاء ہے

تشریح: سوال ہوا کہ جب شهداء سے معبودان باطلہ بت مراد ہوں تو وہ جماد لایعقل ہیں تو ان کو مدد کے لئے بلانے کے حکم کیسے دیا جا سکتا ہے؟ جواب دیا کہ واقعی بت جماد ہیں نہ بلائے جا سکتے ہیں نہ بلانے پر مدد کو آ سکتے ہیں مگر اللہ تعالی کا ان کو حکم کرنا

بطور استہزاء اور شرمندہ کرنے کے لئے ہے۔

وَ قِيْلَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَیْ مِنْ دُوْنِ اَوْلِيَاءِ ہٖ يَعْنِیْ فُصَحَاءَ الْعَرَبِ وَوُجُوْهَ الْمَشَاهِدِ
اور کہا گیا کہ من دون اللہ سے مراد من دون اولیائہ ہے (اللہ تعالی کے اولیاء اور حمایتیوں کے سوا مخالفین کو مدد کے لئے بلالو) یعنی عرب کے فصحاء
لِيَشْهَدُوْا لَكُمْ اَنَّ مَا اَتَيْتُمْ بِهٖ مِثْلُهٗ فَاِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَرْضٰى لِنَفْسِهٖ اَنْ يَّشْهَدَ بِصِحَّةِ مَا اتَّضَحَ
اور مجلسوں کے اشراف کو بلالو تاکہ وہ تمہارے لئے گواہی دیں کہ جو کلام تم لاؤ وہ قرآن مجید کے مثل ہے کیوں کہ عقل مند شخص اپنے لئے یہ پسند نہیں کرتا کہ
فَسَادُهٗ وَبَانَ اِخْتِلَالُهٗ
جس چیز کی خرابت واضح ہو اور ناقص ہونا ظاہر ہو اس کے صحیح ہونے کی گواہی دے،

تشریح: اور من دون اللہ کو حقیقت پر محمول کر کے تقریر کی گئی، یہاں حقیقت سے پھیر کر من دون اللہ کی تقریر ہے کہ یہ بحذف المضاف ہے ای من دون اولیاء اللہ اللہ تعالی کے اولیاء کے سوا دوسروں کو یعنی عرب کے فصحاء کو بلالو وہ قرآن مجید کے مقابلہ میں بنائی ہوئی تمہاری کلام کے متعلق گواہی دے دیں کہ یہ قرآن مجید کے مثل ہے،

اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ، اَنَّهٗ مِنْ كَلَامِ الْبَشَرِ وَجَوَابُهٗ مَحْذُوْفٌ دَلَّ عَلَيْهِ مَا قَبْلَهٗ
اگر تم سچے ہو اس بات میں کہ قرآن مجید انسان کا کلام ہے، اس کا جواب محذوف ہے جس پر ماقبل دلالت کرتا ہے، اور صدق خبر دینا ہے جو واقع کے مطابق
وَالصِّدْقُ الْاِخْبَارُ الْمُطَابِقُ وَقِيْلَ مَعَ اِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ اَنَّهٗ كَذٰلِكَ عَنْ دَلَالَةٍ اَوْ
ہو، اور یہ بھی کہا گیا کہ صدق یہ کہ خبر واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ مخبر کا اعتقاد بھی ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے چاہے یہ اعتقاد دلیل قطعی سے حاصل
اَمَارَةٍ لِاَنَّهٗ تَعَالٰى كَذَّبَ الْمُنَافِقِيْنَ فِیْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ لِمَا لَمْ يَعْتَقِدُوْا
ہو یا دلیل ظنی سے حاصل ہو اس لئے کہ اللہ تعالی نے منافقین کو ان کے قول "انک لرسول اللہ" میں جھوٹا قرار دیا کیوں کہ انہوں نے اس کے واقع کے
مُطَابَقَتَهٗ وَرُدَّ بِصَرْفِ التَّكْذِيْبِ اِلٰى قَوْلِهِمْ نَشْهَدُ لِاَنَّ الشَّهَادَةَ اِخْبَارٌ عَمَّا عَلِمَهٗ
مطابق ہونے کا اعتقاد نہیں کیا، اس قول کو رد کیا گیا ہے تکذیب ان کے قول نشھد کی طرف پھیر کر کیونکہ شہادت اس کی خبر دینے کا نام ہے جس کا یقین
وَهُمْ مَا عَلِمُوْا عَالِمِيْنَ بِهٖ
ہو جب کہ منافقین اس کا یقین نہیں کرتے تھے

تشریح: ان کنتم صٰدقین کے بعد انه من کلام البشر نکال کر صٰدقین صیغہ صفت کا مفعول ظاہر فرمایا ترجمہ ہوا "اگر تم سچ کہتے ہو کہ قرآن مجید انسان کا کلام ہے"، مزید مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کنتم صٰدقین شرط ہے اس کی جزاء محذوف ہے جس پر کلام سابق دال ہے یعنی ان کنتم صٰدقین فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداء کم الاية۔

پھر صٰدقین کی تفسیر واضح کرنے کے لئے صدق کی تعریف ذکر فرمائی ہے صدق جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو چاہے متکلم کے اعتقاد کے مطابق ہو یا مخالف ہو، امام جاحظ کہتے ہیں کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے بھی مطابق

ہواور مخبر کے اعتقاد کے بھی مطابق ہوامام جاحظ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین نے نبی کریم ﷺ سے کہانشھدُ انك لرسول الله ،الله تعالیٰ نے انھم لکٰذبون میں منافقین کوانك لرسول الله میں جھوٹا قرار دیا ہے حالاں کہ واقع کے مطابق ہے وجہ یہ کہ ان کے اعتقاد کے مطابق نہ تھا معلوم ہوا کہ واقع واعتقاد مخبر دونوں کے مطابق ہونا صدق ہے ورنہ کذب ہے، جمہور کی طرف سے امام بیضاوی ؒ نے امام جاحظ ؒ کی دلیل کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کوانك لرسولُ الله میں کاذب نہیں کہا بلکہ نشھد میں کاذب کہا کیوں کہ شہادت وہ ہے جوزبان سے بولے اور دل میں یقین ہو جب کہ منافقین کوانك لرسول الله کا دل میں یقین نہ تھا تو محض زبانی بول کوشہادت کہنے میں جھوٹے ہیں لہٰذا جاحظ کا استدلال درست نہیں ،اس بحث کی مزید تفصیل آپ مختصر المعانی میں پڑھ چکے ہیں۔

فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْافَاتَّقُواالنَّارَالَّتِیْ وَقُوْدُهَاالنَّاسُ وَالْحِجَارَةُ،لَمَّابَیَّنَ لَهُمْ مَا
تواگر تم نے ایسا نہ کیااور ہرگز نہ کرسکو گے تواس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے ،جب اللہ تعالیٰ نے ان کے سامنے وہ طریقہ بتادیا
یَتَعَرَّفُوْنَ بِهٖ اَمْرَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ وَ مَا جَاءَ بِهٖ وَمَیَّزَلَهُمُ الْحَقَّ عَنِ الْبَاطِلِ
جس کے ذریعہ رسول کریم اور جو کچھ آپ لائے اس کی حقیقت سمجھ سکتے ہیں اوران کے سامنے حق کو باطل سے علیحدہ کردیا تواس پر وہ مرتب کیا جو مذکورہ
رَتَّبَ عَلَیْهِ مَا هُوَ کَالْفَذْلَکَةِ لَهٗ وَهُوَاَنَّکُمْ اِذَااجْتَهَدْتُّمْ فِیْ مُعَارَضَتِهٖ وَعَجَزْتُمْ جَمِیْعًاعَنِ
بات کے نتیجہ کے بمنزلہ ہے وہ یہ کہ جب تم لوگ قرآن مجید کے مقابلہ کی کوشش کرواور سب کے سب مل کراس کے برابر یااس کے قریب قریب کلام لانے
الْاِتْیَانِ بِمَا یُسَاوِیْهِ اَوْ یُدَانِیْهِ ظَهَرَ اَنَّهٗ مُعْجِزٌ وَ التَّصْدِیْقُ بِهٖ وَاجِبٌ فَاٰمِنُوْابِهٖ وَ اتَّقُوا
سے عاجز آجاؤ تو ظاہر ہوجائے گا کہ قرآن مجید اعجاز والا ہے اوراس کی تصدیق ضروری ہے لہٰذا اس پر ایمان لاؤ اوراس عذاب سے ڈرو جو تکذیب کرنے
الْعَذَابَ الْمُعَدَّ لِمَنْ کَذَّبَ فَعَبَّرَعَنِ الْاِتْیَانِ الْمُکَیَّفِ بِالْفِعْلِ الَّذِیْ یَعُمُّ الْاِتْیَانَ بِهٖ وَغَیْرِهٖ
والے کے لئے تیار کیا گیا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اختصار کے لئے مخصوص کیفیت والا کلام (قرآن مجید کا مثل) لانے کو فعل سے تعبیر کیا جو مخصوص کلام لانے کو بھی
اِیْجَازًا وَنَزَّلَ لَازِمَ الْجَزَاءِ مَنْزِلَتَهٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْکِنَایَةِ تَقْرِیْرًالِّلْمُکَنّٰی عَنْهُ وَتَهْوِیْلًالِّشَانِ
اوراس کے علاوہ کو بھی عام ہے ،اور جزاء کے لازم (اتقوا النار) کو بطور کنایہ بمنزلہ جزا(فآمنوا) کے ٹھہرایا مکنّٰی عنہ کو مقرر (ثابت) کرنے کے لئے
الْعِنَادِ وَ تَصْرِیْحًا بِالْوَعِیْدِمَعَ الْاِیْجَازِ
اور حال عناد کو خوف ناک ظاہر کرنے کے لئے اوراختصار کے ساتھ وعید کی تصریح کے لئے

تشریح:اس عبارت میں ① فان لم تفعلوا کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا ہے کہ ماقبل میں قرآن مجید کی صداقت اور نبی کریم ﷺ کی نبوت کی دلیل بیان فرمائی اس آیت میں اسی دلیل کا نتیجہ بیان ہوا کہ تم لوگ قرآن مجید کے مثل لانے میں سارازور صرف کرکے بھی مثل نہ لاسکے اور نہ لاسکو گے جس سے اعجاز قرآن ظاہر ہو کراس کا سچا ہونا ثابت ہوااور سچے کی تصدیق لازم ہے اس لئے قرآن مجید کی تصدیق اور جس نبی پر نازل ہوا اس کی تصدیق لازم ہونا ثابت ہوا لہٰذا آپ ﷺ پر ایمان لاؤ۔

② **سوال** ہوا کہ کفار سے مطالبہ تو قرآن مجید کی مثل لانے کا کیا گیا لیکن ان کی عاجزی بیان کرنے کے وقت مطلق فعل سے

عاجزی ذکر ہوئی جو مذکورہ فعل (قرآن مجید کا مثل لانا) اور دوسرے کاموں کو شامل ہے؟

جواب: بطور اختصار ایسا کیا گیا جس سے مقصود میں کوئی خلل نہیں پڑتا کیوں کہ اگرچہ ذکر مطلق فعل سے عاجزی کا ہوا مگر حصر سابق اس مطلق کو مخصوص ظاہر کرتا ہے ورنہ طویل کلام ہو جاتی ای فان لم تأتوا بمثل سورۃ من مثلہ ولن تأتوہ فاتقوا النار۔

③**سوال** ہوا کہ فان لم تفعلوا شرط ہے جزاء فآمنوا بالقرآن محذوف ہے مگر جزاء حذف کر کے اس کی جگہ فاتقوا النار کیوں ذکر ہوا جو جزاء نہیں؟

جواب: ایمان بالقرآن ملزوم اور جہنم سے حفاظت اس کو لازم ہے لازم بول کر ملزوم مراد لے کر کنایہ کیا ہے اور اس کنایہ میں کئی فائدے ہیں (۱) کنایہ صریح سے ابلغ ہونے کی وجہ سے مقصود کو زیادہ واضح کرتا ہے (۲) ایمان لانے سے جو رکاوٹ ہے یعنی مخالفت حق اس کنایہ سے اس کے نتیجہ کا خوف ناک ہونا ظاہر کیا گیا کہ اس عناد کو نہ چھوڑنے کے نتیجہ میں جہنم کی خوف ناک آگ حاصل ہوگی (۳) کنایہ کے ذریعہ ایمان نہ لانے کی وعید کی تصریح ہوگئی جو فآمنوا بالقرآن سے نہ ہوتی۔

وَ صَدَّرَ الشَّرْطِيَّةَ بِاِنْ الَّذِىْ لِلشَّكِّ وَالْحَالُ يَقْتَضِىْ اِذَا الَّذِىْ لِلْوُجُوْبِ فَاِنَّ الْقَائِلَ
اور جملہ شرطیہ کو اِنْ کے ساتھ شروع کیا جو شک کے لئے ہوتا ہے جب کہ حالت اِذَا لانے کا تقاضا کرتی تھی جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، کیوں کہ یہ کہنے
سُبْحَانَهٗ لَمْ يَكُنْ شَاكاً فِىْ عِجْزِهِمْ وَ لِذٰلِكَ نَفٰى اِتْيَانَهُمْ مُعْتَرِضاً بَيْنَ الشَّرْطِ وَ
والا اللہ تعالیٰ ان کی عاجزی میں شک کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے مثل لانے کی نفی کی ہے شرط و جزاء کے درمیان جملہ معترضہ
الْجَزَاءِ تَهَكُّماً بِهِمْ اَوْخِطَاباًمَعَهُمْ عَلٰى حَسْبِ ظَنِّهِمْ فَاِنَّ الْعِجْزَقَبْلَ التَّاَمُّلِ لَمْ
لا کر ان کے ساتھ مذاق کے لئے، یا ان کے ساتھ ان کے گمان کے مطابق کلام کرتے ہوئے کیوں کہ ان کے ہاں عجز غور کرنے سے
يَكُنْ مُحَقَّقاً عِنْدَهُمْ
پہلے محقق نہ تھا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے ایک اعتراض اور جواب ذکر فرمایا۔ **اعتراض:** و صدر الشرطیۃ سے والجزاء تک ہے۔ **جواب اول:** تہکماً سے اور جواب ثانی اوخطاباً معہم سے ذکر ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ مخالفین قرآن کا قرآن مجید کی ایک سورت کی مثل نہ لا سکنا یقینی تھا جس میں کوئی شک نہ تھا بالخصوص اللہ تعالیٰ کے علم میں تو یقینی تھا کیوں کہ اس کے علم میں تو ماضی حال مستقبل کے واقعات ایک برابر ہیں، اور اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے ولن تفعلوا سے ان کے نہ لا سکنے کو مؤکد طریقے سے ذکر بھی کر دیا تو پھر فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا جملہ شرطیہ کو اِنْ سے کیوں شروع کیا گیا جب کہ مختصر المعانی میں آپ نے پڑھا کہ اِنْ شک والی بات کے لئے آتا ہے، اِذَا سے شروع کیا جاتا جو یقینی واقعہ کے لئے لایا جاتا ہے کہ یہاں بھی نہ لا سکنا یقینی تھا؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس کے دو جواب دیئے، **اول جواب:** یہ کہ اِنْ شک کا لا کر مخاطبین سے مذاق ہے کہ اتنے نادان ہیں کہ جو یقینی چیز ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں، جیسے قوی پہلوان جس کو اپنے مقابل پر غلبہ کا یقین ہے وہ بطور مذاق مقابل سے کہتا ہے

اگر میں تم پر غالب آیا تو تجھ پر شفقت نہیں کروں گا۔ **ثانی جواب**: یہ ہے کہ اِنْ شک کالانا مخاطبین کے خیال کے مطابق ہے کہ اپنے خیال میں وہ قرآن مجید کی مثل لانے پر قادر تھے عاجز نہ تھے ان کو یہ خیال اس لئے تھا کہ انہوں نے غور وفکر نہ کیا تھا گویا اپنی عاجزی سے غافل تھے۔

وَ تَفْعَلُوا جَزْمٌ بِلَمْ لِاَنَّهَا وَاجِبَةُ الْاِعْمَالِ مُخْتَصَّةٌ بِالْمُضَارِعِ مُتَّصِلَةٌ بِالْمَعْمُولِ وَ لِاَنَّهَا
اور تفعلوا مجزوم بلم جازمہ ہے کیوں کہ لَمْ کو عمل دینا لازم ہے اور یہ مضارع سے خاص ہے اور اپنے معمول سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب لَمْ
لَمَّا صَيَّرَتْهُ مَاضِيًا صَارَتْ كَالْجُزْءِ مِنْهُ ،وَحَرْفُ الشَّرْطِ كَالدَّاخِلِ عَلَى الْمَجْمُوْعِ
نے اس مضارع کو ماضی بنا دیا تو لَمْ اس کے لئے بمنزلہ جزء کے ہوگیا، اور حرف شرط مجموعہ پر داخل کی طرح ہے گویا کہ اللہ تعالی نے فرمایا اگر تم
فَكَاَنَّهُ قَالَ فَاِنْ تَرَكْتُمُ الْفِعْلَ وَلِذٰلِكَ سَاغَ اِجْتِمَاعُهُمَا
نے مثل لانے کا فعل چھوڑ دیا، اس لئے تو اِنْ اور لَمْ کا اجتماع مناسب ہوا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں کی ہیں ① یہ کہ تفعلوا سے پہلے دو جازم ہیں اِنْ شرطیہ اور لَمْ جازمہ اور ظاہر ہے کہ دونوں جزم دیتے ہیں تو بیک وقت دونوں تفعلوا کے عامل جازم ہوں یہ درست نہیں کیوں کہ نحوی ایسی صورت میں دو میں سے ایک عامل کو لغو عن العمل کرتے ہیں تو یہاں کونسے کو عمل دے کر تفعلوا کو اس کا معمول بنائیں؟

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں لَمْ کا عمل دیا گیا تفعلوا کے لئے لَمْ کے عمل دینے کی چار وجہیں ہیں اول لَمْ کا عمل واجب ہے لغو نہیں ہوسکتا، دوم اس کا مضارع سے خاص تعلق ہے اس لئے ماضی پر داخل نہیں ہوتا، سوم لَمْ اپنے معمول تفعلوا سے متصل ہے جب کہ اِنْ تفعلوا سے متصل نہیں درمیان میں لَمْ فاصل ہے، چہارم لَمْ نے جب مضارع کو ماضی کے معنی میں کیا تو یہ مضارع کے لئے بمنزلہ جزء کے ہوا اور جزء عمل دینے میں غیر سے زیادہ حقدار ہے، اِنْ میں یہ چار باتیں نہیں ہیں اس لئے وہ عامل نہیں بنایا جاسکتا۔

② دوسری بات مصنف رحمہ اللہ نے اِنْ سے متعلق فرمائی کہ اِنْ کا مدخول لَمْ اور تفعلوا کا مجموعہ ہے، دونوں کے جمع ہونے سے معنی ہوا فان ترکتم الفعل (ای فعل اتیان مثل سورۃ القرآن) فآمنوا و اتقوا النار الایۃ چوں کہ ہر ایک کا معمول الگ الگ ہے اس لئے دونوں کا اجتماع درست ہوا ورنہ یہ اجتماع درست نہ ہوتا۔

وَ لَنْ كَلَا فِيْ نَفْيِ الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرَ اَنَّهٗ اَبْلَغُ وَهُوَ حَرْفٌ مُقْتَضَبٌ عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ وَالْخَلِيْلِ فِيْ
اور لَنْ مستقبل کی نفی میں لا کی طرح ہے مگر لن نفی کرنے میں اس سے بڑھیا ہے، اور سیبویہ کے نزدیک اور امام خلیل کی ایک روایت میں لَنْ مستقل حرف ہے
اِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ وَفِي الرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى اَصْلُهٗ لَا اَنْ،وَعِنْدَ الْفَرَّاءِ لَا فَاُبْدِلَتْ اَلِفُهَا نُوْنًا
اور خلیل سے ایک اور روایت میں ہے کہ لن کی اصل لا ان ہے اور فراء کے نزدیک اس کی اصل لا ہے پھر لا کے الف کو نون سے بدلا گیا۔

تشریح: یعنی لن اور لا دونوں نفی مستقبل میں مشترک ہیں مگر لن زیادہ قوی ہے اس لئے مثلاً خالی الذہن کے سامنے نفی مستقبل کے

لئے لا استعمال کرسکتے ہیں مگر منکر کے سامنے لَنْ استعمال کریں گے، پھر لَن کی لغوی تحقیق میں اس کی اصل بیان فرمائی جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَالْوَقُوْدُ بِالْفَتْحِ مَاتُوْقَدُبِهِ النَّارُوَبِالضَّمِّ اَلْمَصْدَرُوَقَدْجَاءَ الْمَصْدَرُبِالْفَتْحِ قَالَ سِيْبُوَيْهِ

اور وَقُوْد واؤ کے فتحہ کے ساتھ اس ایندھن کو کہتے ہیں جس سے آگ جلائی جاتی ہے، اور ضمہ کے ساتھ مصدر ہے اور مصدر فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے،

سَمِعْنَا مِنْ يَقُوْلُ وَقَدَتِ النَّارُوَقُوْدًاعَالِيًاوَالْاِسْمُ بِالضَّمِّ وَلَعَلَّهُ مَصْدَرٌ كَمَاقِيْلَ فُلَانٌ فَخْرُ

سیبویہ کہتے ہیں کہ ہم نے کہنے والوں سے سنا وقدت النار وقودًا عالیًا آگ بلند شعلوں سے روشن ہوئی اور وقود اسم ضمہ کے ساتھ ہوتا ہے، اور شاید وہ

قَوْمِهِ وَزَيْنُ بَلَدِهِ وَقَدْقُرِىءَ بِهِ وَالظَّاهِرُاَنَّ الْمُرَادَبِهِ الْاِسْمُ وَاِنْ اُرِيْدَبِهِ الْمَصْدَرُفَعَلٰى

ضمہ والا مصدر ہو جس کو اسم بنایا گیا ہو جیسے کہتے ہیں فلاں اپنی قوم کا فخر اور اپنے شہر کی زینت ہے یہاں ضمہ کے ساتھ بھی قرأت کی گئی ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ

حَذْفِ مُضَافٍ اَیْ وُقُوْدُهَااِحْتِرَاقُ النَّاسِ

اس مضموم سے مراد اسم ہے اور اگر اس سے مصدر مراد لیا جائے تو حذف مضاف کی تقدیر پر ہوگا ای وقودھا احتراق الناس،

تشریح: اس عبارت میں وقود کی لغوی تحقیق بیان ہوئی ہے حاصل یہ ہے کہ وقود بضم واؤ اور بفتح واؤ آیا ہے بفتح واؤ اسم ہے بمعنی ایندھن جس سے آگ جلتی ہے، اور بضم واؤ مصدر ہے بمعنی جلنا، مصدر بفتح واؤ بھی آیا ہے، اور بضم واؤ معنی اسمی کے لئے بھی آیا ہے مگر احتمال ہے کہ بضم واؤ معنی اسمی میں مستعمل مصدر ہوگا جو بطور مبالغہ مسمی پر اطلاق ہوا ہوگا، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت میں ایک قرأت بضم واؤ بھی ہے پھر بضم واؤ معنی اسمی میں مستعمل ہو رہا ہوگا اور اگر بضم واؤ کی صورت میں معنی اسمی مراد نہ ہو مصدر ہی ہو تو مضاف محذوف ہوگا ای وقودھا احتراق الناس آگ کا جلنا لوگوں کا جلنا ہوگا، پھر وقودھا مبتداء اور الناس خبر ہوگی،

وَ الْحِجَارَةُ ،وَهِيَ جَمْعُ حَجَرٍ كَجِمَالَةٍ جَمْعُ جَمَلٍ وَهُوَقَلِيْلٌ غَيْرُمُنْقَاسٍ وَ الْمُرَادُ بِهَا

اور الحجارۃ حجر کی جمع ہے جیسے جمالۃ جمل کی جمع ہے اور یہ (فعل وزن کی) جمع اس وزن پر قلیل اور خلاف قیاس ہے، اور مراد حجارہ سے وہ

الْاَصْنَامُ الَّتِيْ نَحَتُوْهَا وَ قَرَنُوْا بِهَا اَنْفُسَهُمْ وَعَبَدُوْهَا طَمَعاً فِيْ شَفَاعَتِهَاوَالْاِنْتِفَاعِ بِهَا وَ

بت ہیں جن کو انہوں نے تراشا اور اپنی جانوں سے ان کو ملایا اور ان کی سفارش اور ان سے نفع حاصل ہونے اور ان کی برکت سے مصائب دور ہونے کی

اِسْتِدْفَاعِ الْمَضَارِبِمَكَانَتِهِمْ ،وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰى اِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ

امید لگا کر ان کی عبادت کی اور اس مراد پر دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان "بیشک تم اور تمہارے معبودین جہنم کا ایندھن ہوں گے" مشرکوں کو ان معبودین

حَصَبُ جَهَنَّمَ عُذِّبُوْا بِمَا هُوَ مَنْشَأُجُرْمِهِمْ كَمَاعُذِّبَ الْكَانِزُوْنَ بِمَاكَنَزُوْهُ اَوْبِنَقِيْضِ مَا

کے ذریعے سزا دی جائے گی جو ان کے جرم کا منشا تھے جیسے مال خزانہ بنانے والوں کو خزانہ کئے ہوئے مال کے ذریعے سزا دی جائے گی، یا جو انہوں نے

كَانُوْا يَتَوَقَّعُوْنَ زِيَادَةً فِيْ تَحَسُّرِهِمْ

امید لگائی ہوئی تھی اس کے خلاف صورت سے سزا دیئے جائیں گے ان کی حسرت میں اضافے کے لئے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے الفاظ حجارہ کی لغوی تحقیق ذکر کی، پھر اس کی مراد میں پہلا قول ذکر فرمایا، الحجارۃ مدر کی جمع ہے (پتھر) یہ جمع خلاف قیاس اور قلیل ہے، اس لئے بعض نے اس کو جمع کے بجائے اسم جمع فرمایا، یہ پتھر کون سے ہوں گے؟ کئی قول ہیں پہلا قول جو مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک راجح بھی ہے، یہ ہے کہ ان سے مراد پتھروں کے بنے ہوئے وہ بت ہیں جن کی پوجا کرتے تھے ان کو بطور ایندھن جہنم میں ڈالا جائے گا دو وجہ سے اول اس لئے کہ وہی سبب شرک تھے، تو اسی سبب کے ذریعے مشرکین کو شرک کی سزا ملے گی، دوم ان سے امید نفع کی تھی تو ان کی حسرت بڑھانے کے لئے انہی کے ذریعے عذاب ملے گا، اگلی عبارت میں حجارہ کی مراد میں دوسرے اقوال ذکر ہیں۔

وَ قِيْلَ الذَّهَبُ وَ الْفِضَّةُ الَّتِيْ كَانُوْا يَكْنِزُوْنَهُمَا وَ يَغْتَرُّوْنَ بِهِمَا وَ عَلٰى هٰذَا لَمْ يَكُنْ
اور کہا گیا کہ مراد وہ سونا اور چاندی ہے جن کو خزانہ بناتے تھے اور ان کی وجہ سے دھوکہ میں مبتلا تھے اس قول کے مطابق اس قسم کے عذاب کے کافروں کے
لِتَخْصِيْصِ اِعْدَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْعَذَابِ بِالْكُفَّارِ وَجْهٌ وَقِيْلَ حِجَارَةُ الْكِبْرِيْتِ وَ هُوَ
لئے تیار کئے جانے کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں، اور کہا گیا کہ مراد گندھک کے پتھر ہیں مگر یہ تخصیص بھی بلا دلیل ہے
تَخْصِيْصٌ بِغَيْرِ دَلِيْلٍ وَاِبْطَالٌ لِلْمَقْصُوْدِ اِذِ الْغَرَضُ تَهْوِيْلُ شَانِهَا وَتَفَاقُمُ لَهَبِهَا بِحَيْثُ
اور مقصود کلام کو باطل کرنا ہے، کیوں کہ غرض اس آگ کی ہولناکی اور اس کے شعلوں کی تیزی بیان کرنا ہے اس طرح کہ وہ آگ ایسی چیز سے جلتی ہے جس
تَتَّقِدُ بِمَا لَا يَتَّقِدُ بِهٖ غَيْرُهَا وَالْكِبْرِيْتُ تَتَّقِدُ بِهٖ كُلُّ نَارٍ وَاِنْ ضَعُفَتْ فَاِنْ صَحَّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ
سے دوسری آگیں نہیں جلتیں اور کبریت سے تو ہر آگ جلتی ہے چاہے کمزور ہو، تو اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح ثابت ہو تو شاید انہوں نے اس سے یہ
فَلَعَلَّهٗ عَنٰى بِهٖ اَنَّ الْاَحْجَارَ كُلَّهَا لِتِلْكَ النَّارِ كَحِجَارَةِ الْكِبْرِيْتِ لِسَائِرِ النِّيْرَانِ
مراد لی ہو کہ جہنم کی آگ کے سب پتھر ایسے ہوں گے جیسے دوسری آگوں کے لئے کبریت پتھر ہوتا ہے

تشریح: اس عبارت میں دو اور قول ذکر ہوئے جن کو مصنف رحمہ اللہ نے ضعیف بتایا اول: یہ کہ حجارۃ سے مراد کفار و مشرکین کا جمع کردہ سونا چاندی ہے، لیکن اس قول پر اشکال ہے کہ یہاں ذکر ہوا کہ یہ عذاب کافروں کے لئے تیار کیا گیا جب کہ سونا چاندی کے ذریعے تو زکوۃ نہ دینے والے مسلمانوں کو بھی سزا دی جائے گی تو کافروں کے ساتھ اس عذاب کی تخصیص نہ ہوئی۔

ثانی: قول یہ ذکر ہوا کہ حجارہ سے مراد خاص قسم کے پتھر ہیں یعنی کبریت پتھر، یہ خاص پتھر ہیں جن سے آگ جلائی جاتی ہے اور خوب جلتی ہے، کبریت کو گندھک کہتے ہیں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مراد بھی درست نہیں کیوں کہ حجارۃ سے خاص پتھر مراد لینے کی کوئی دلیل نہیں، پھر گندھک سے تو دوسری آگیں بھی جلتی ہیں تو جہنم کی آگ کی تخصیص کس بنیاد پر ہوئی؟ للہذا یہ مراد درست نہیں۔ **اشکال** ہوا کہ یہ تفسیر تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے؟ **جواب** یہ ہے کہ اول تو یہ تفسیر ان سے صحیح سند سے ثابت نہیں ہے، پھر اگر صحیح ثابت ہو تو مراد یہ ہوگی کہ جیسے دوسری آگوں کے لئے گندھک ہے جہنم کی آگ کا ہر پتھر گندھک کی طرح ہوگا جن سے آگ خوب جلے گی۔

فائدہ: اگرچہ امام بیضاوی رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی اس تفسیر کی سند پر اعتماد نہیں کیا مگر علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے

ہیں کہ یہ تفسیر حضرت ابن عباس وابن مسعود رضی اللہ عنہم سے صحیح ثابت ہے (روح المعانی ۱/۱۹۸) امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے ان کے ساتھ عن الناس من الصحابۃ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول بتایا ہے (تفسیر ابن کثیر) حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے امام حاکم رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ صحیح ثابت ہے (تفسیر مظہری ۱/۳۸)

وَلَمَّا كَانَتِ الْاٰيَةُ مَدَنِيَّةً نَزَلَتْ بَعْدَمَانَزَلَ بِمَكَّةَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ سُوْرَةِ التَّحْرِيْمِ نَارًا
اور جب یہ آیت مدنی ہے یہ اس آیت کے بعد نازل ہوئی جوکہ مکہ میں سورہ تحریم میں نازل ہوئی نارا
وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ سَمِعُوْهُ صَحَّ تَعْرِيْفُ النَّارِ وَوُقُوْعُ الْجُمْلَةِ صِلَةً فَاِنَّهَاتَجِبُ
وقودها الناس و الحجارة تو وہ لوگ اس آیت کو سن چکے تھے اس لئے النار معرفہ لانا اور اس کے بعد جملہ کا صلہ واقع ہونا صحیح ہوگیا کیونکہ
اَنْ تَكُوْنَ قِصَّةً مَعْلُوْمَةً
ضروری ہے کہ صلہ معلوم واقعہ ہو۔

تشریح: یہ عبارت اشکال کا جواب ہے۔اشکال یہ ہوا کہ سورہ تحریم میں نارا نکرہ ہے اور یہاں النار معرفہ ہے، نیز سورہ تحریم میں وقودها الناس و الحجارة نار کی صفت ہے اور اس آیت میں وقودها الناس و الحجارة صلہ ہے یہ اختلاف کیوں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ معرفہ اور جملہ تب صلہ آتا ہے جب پہلے مخاطب کو اس کا علم ہو چکا ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو نکرہ لایا جاتا ہے تو سورہ تحریم پہلے نازل ہوئی اس میں نارا وقودها الناس ذکر ہونے کی وجہ سے وہ نار علم میں آچکی تھی اس لئے اس آیت میں اس کو معرفہ لایا گیا اور صلہ جملہ لایا گیا۔

اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ ،هُيِّأَتْ لَهُمْ وَجُعِلَتْ عُدَّةً لِعَذَابِهِمْ وَقُرِئَ اُعْتِدَتْ مِنَ الْعَتَادِبِمَعْنَى
وہ آگ تیار کی گئی کافروں کے لئے تیار کی گئی ان کے لیے اور عذاب کا سامان بنائی گئی ،اُعْتِدَتْ بھی پڑھا گیا یہ عَتَادٌ بمعنی عُدَّةٌ سے ہے
الْعُدَّةِ وَالْجُمْلَةُ اِسْتِيْنَافٌ اَوْحَالٌ بِاِضْمَارِ قَدْ مِنَ النَّارِ لَا مِنَ الضَّمِيْرِ الَّتِيْ فِيْ وَقُوْدُهَا وَ
یہ جملہ مستانفہ ہے یا قد مضمر مان کر النار سے حال ہے، وقودها میں موجود ضمیر سے حال نہیں اگر چہ آپ وقود کو مصدر بنائیں اس لئے کہ ضمیر اور جملہ
اِنْ جَعَلْتَهٗ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا بِالْخَبَرِ
کے درمیان خبر کا فصل ہے

تشریح: اس عبارت میں ذکر ہوا کہ یہاں دو قراتیں ہیں اُعِدَّتْ، اور اُعْتِدَتْ دونوں کا معنی ایک ہے وہ آگ سامان عذاب بنائی گئی کافروں کے لئے، دوسری بات یہ کہ اعدت للکافرین میں دو ترکیبیں ہوسکتی ہیں۔ **اول:** جملہ مستانفہ ہو، جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے کہ جب جہنم کی آگ کا ذکر ہوا تو سوال ہوا کہ لِمَنْ اُعِدَّتْ تو جواب دیا گیا اعدت للکافرین۔ **دوم:** یہ النار سے حال ہے مگر چوں کہ ماضی حال تب بنتا ہے جب اس کے شروع میں قد ہو اس لئے یہاں قد مقدر مانیں گے و قد اعدت، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کو وقودها کی ها ضمیر سے حال نہیں بنا سکتے کیوں کہ پھر الناس و الحجارة جو وقودها کی خبر ہے اس کا حال وذوالحال کے درمیان فصل لازم آئے گا اور وہ اجنبی ہیں اور حال وذوالحال کے درمیان اجنبی کا فصل درست نہیں

اس کے برعکس جب النار ذوالحال بنائیں تو درمیان میں التی وقودھا الناس والحجارۃ ہے جو اجنبی نہیں کیوں کہ موصول صلہ مل کر النار کی صفت ہے اور صفت موصوف سے اجنبی نہیں ہوتی تو اجنبی کا فصل لازم نہیں آئے گا۔

وَفِي الْآيَتَيْنِ مَايَدُلُّ عَلَى النُّبُوَّةِ مِنْ وُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ مَافِيْهِمَامِنَ التَّحَدِّيْ وَالتَّحْرِيْضِ عَلَى
اور دونوں آیتوں میں ایسی بات ہے جو حضور ﷺ کی نبوت پر دلیل بنتی ہے کئی طریقوں سے اول جو ان میں چیلنج ہے اور مقابلہ کرنے
الْجِدِّ وَبَذْلِ الْوُسْعِ فِي الْمُعَارَضَةِ بِالتَّقْرِيْعِ وَالتَّهْدِيْدِ وَتَعْلِيْقِ الْوَعِيْدِ عَلٰى عَدَمِ الْاِتْيَانِ
کی کوشش کرنے پر اور مقابلہ میں طاقت خرچ کرنے پر ترغیب ہے ڈانٹ کے ساتھ اور دھمکی دے کر، اور ایسی چیز نہ لانے پر وعید کو معلق کرنا ہے جو چیز
بِمَا يُعَارِضُ اَقْصَرَسُوْرَةٍ مِنْ سُوَرِالْقُرْاٰنِ ثُمَّ اِنَّهُمْ مَعَ كَثْرَتِهِمْ وَاشْتِهَارِهِمْ بِالْفَصَاحَةِ وَ
قرآن مجید کی سورتوں میں سے سب سے چھوٹی سورت کا مقابلہ کر سکے، پھر بیشک وہ اپنی کثرت تعداد اور فصاحت کے ساتھ مشہور ہونے اور مخالفت پر
تَهَالُكِهِمْ عَلَى الْمُضَادَةِ لَمْ يَتَصَدَّوْالِلْمُعَارَضَةِ وَالْتَجَؤُوْااِلٰى جَلَاءِ الْوَطَنِ وَبَذْلِ الْمُهَجِ
پوری کوشش کرنے کے باوجود مقابلے کے درپے نہ ہوئے اور وطن چھوڑنے اور جانیں لگا دینے پر مجبور ہوئے۔

تشریح: یعنی دونوں آیتیں جن میں اعجاز قرآن اور چیلنج ذکر ہوا کئی طرح سے دلیل نبوت ہیں اول اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس فصیح وبلیغ قوم کو قرآن مجید کی ایک چھوٹی سی سورت کی مثل لانے کا چیلنج کیا اور پوری طاقت لگانے اور معاونین اکٹھا کر کے مقابلہ کرنے کی ترغیب دی اور ایمان نہ لانے کی صورت میں عذاب کی وعید سنائی مگر ان لوگوں نے وطن چھوڑا جانیں دیں لیکن ایک سورت کی مثل نہ لا سکے جس سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام نبی پر اترا کرتا ہے تو ثابت ہوا کہ نبی کریم ﷺ جن پر یہ اترا اللہ تعالیٰ کے نبی ہیں۔

وَالثَّانِيْ اَنَّهَاتَتَضَمَّنُ الْاِخْبَارَعَنِ الْغَيْبِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ فَاِنَّهُمْ لَوْعَارَضُوْهُ بِشَيْءٍ لَامْتَنَعَ
دوم یہ کہ یہ آیت ایسے غیب کی اطلاع پر مشتمل ہے جو حقیقت کے مطابق ہے کیوں کہ اگر وہ کچھ لا کر مقابلہ کرتے تو عادۃً مخفی
خِفَاءُهٗ عَادَةً سِيَّمَاوَالطَّاعِنُوْنَ فِيْهِ اَكْثَرُمِنَ الذَّابِّيْنَ عَنْهُ فِيْ كُلِّ عَصْرٍ وَالثَّالِثُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ
نہ رہتا خاص کر جب قرآن مجید میں طعن کرنے والے اس کا دفاع کرنے والوں سے ہر زمانہ میں زیادہ ہوئے ہیں، سوم یہ کہ اگر نبی
الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لَوْشَكَّ فِيْ اَمْرِهٖ لَمَادَعَاهُمْ اِلَى الْمُعَارَضَةِ بِهٰذِهِ الْمُبَالَغَةِ مَخَافَةَ اَنْ
کریم ﷺ کو اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو اس مبالغہ کے ساتھ مقابلہ کرنے کی ان کو دعوت نہ دیتے اس خطرہ سے کہ مقابلہ کر لیا جائے گا
يُّعَارَضَ فَتَدْحَضَ حُجَّتُهٗ
اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے گی

تشریح: اس عبارت میں دوسری اور تیسری دلیل نبوت کی تقریر ہے دوسری دلیل نبوت ولن تفعلوا ہے کہ ہمیشہ کے لئے سورت کی مثل نہ لانے کی اطلاع ہے اور واقعۃً بھی ایسا ہوا اور اس وقت سے اب تک اور قیامت تک اس کی مثل نہ لائی جا سکی اور نہ انشاء اللہ

لائی جاسکے گی، سوال ہوا کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ اس کی مثل لائے ہوں لیکن ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچی ہو؟ جواب یہ ہے کہ اگر واقعۃً ایسا ہوتا تو ضرور نقل ہوتا اور مخالفین قرآن اس کو حجت بناتے، معلوم ہوا کہ نہیں لاسکے اور نہ لاسکیں گے انشاء اللہ، سوم دلیل نبوت یہ کہ حضور ﷺ جیسا دانا کوئی نہ تھا آپ ﷺ سمجھتے تھے کہ آپ کی مخالفت اور مقابلہ ہوگا پھر بھی آپ ﷺ نے دعویٰ نبوت کیا اور قرآن مجید کا چیلنج پیش کیا جس کا مطلب ہے کہ آپ ﷺ کو اپنی نبوت اور قرآن کی صداقت کا یقین تھا کچھ شک نہ تھا آپ ﷺ کا یہ یقین آپ ﷺ کے سچا ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ جو جھوٹا ہو نہ اس کو اپنی بات کا یقین ہوتا ہے نہ چیلنج کر سکتا ہے۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰی اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ دَلَّ عَلٰی اِنَّ النَّارَ مَخْلُوْقَةٌ مُعَدَّةٌ لَهُمُ الْاٰنَ
اور اللہ تعالیٰ کا فرمان اعدت للکافرین دلالت کرتا ہے کہ جہنم کی آگ پیدا شدہ ہے کفار کے لئے تیار کی ہوئی ہے۔

تشریح: یعنی چونکہ اُعدت ماضی ہے جو زمانہ ماضی میں موجود ہو جانے والے حال اور واقعہ کی حکایت کرتی ہے تو معلوم ہوا کہ دوزخ پیدا ہو چکی ہے، معتزلہ کے نزدیک جنت و دوزخ قیامت کے دن پیدا ہوں گے، اور ان کے یہاں ماضی مستقبل کی حکایت کے لئے استعمال ہوئی کیوں کہ ماضی کے واقعہ کی طرح یقینی ہے، مگر اہل حق کے نزدیک ماضی اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوئی ہے اور بلا ضرورت حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف نہیں جاسکتے، اور یہاں مجاز کی طرف جانے کی کوئی ضرورت نہیں، اس کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت آدم اور حواء علیہما السلام جنت میں بسائے گئے تو اگر جنت پیدا نہیں ہوئی تو اس میں بسانے کا کیا معنیٰ؟

وَ بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ ، عَطْفٌ عَلَى الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ وَ
اور خوشخبری سنا دو ان کو جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے کہ بیشک ان کے لئے بہشتیں ہیں، اس جملہ کا گذشتہ جملہ پر عطف ہے اور مقصود ان کے حال
الْمَقْصُوْدُ عَطْفُ حَالِ مَنْ اٰمَنَ بِالْقُرْاٰنِ وَوَصْفِ ثَوَابِهٖ عَلٰى حَالِ مَنْ كَفَرَ بِهٖ وَ كَيْفِيَّةِ عِقَابِهٖ
کو جو قرآن پر ایمان لائیں اور ان کے ثواب کی صفت کو ان لوگوں کے حال پر اور ان کی سزا کی کیفیت پر عطف کرنا ہے جو قرآن کا انکار کریں جیسا کہ عادت
عَلٰى مَاجَرَتْ بِهٖ عَادَةُ الْاِلٰهِيَّةِ مِنْ اَنْ يَّشْفَعَ التَّرْغِيْبَ بِالتَّرْهِيْبِ تَنْشِيْطًا لِاِكْتِسَابِ مَا
الٰہی جاری ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ ترغیب ملاتے ہیں ترہیب کے ساتھ اس کو کرنے (کی ترغیب) کے لئے جو نجات دے اور اس کے ارتکاب سے روکنے
يُنْجِيْ وَتَثْبِيْطًا عَنِ اقْتِرَافِ مَايُرْدِيْ ، لَاعَطْفُ الْفِعْلِ نَفْسِهٖ حَتّٰى يَجِبَ لَهٗ اَنْ يُّطْلَبَ لَهٗ
(کی ترہیب) کے لئے جو ہلاک کرے، نفس فعل کا عطف نہیں ہے (نفس فعل پر) تاکہ ضروری ہو جائے کہ اس کے ہم شکل یعنی امر یا نہی کو تلاش کیا جائے
مَا يُشَاكِلُهٗ مِنْ اَمْرٍ اَوْنَهْيٍ فَيُعْطَفَ عَلَيْهِ ، اَوْعَلٰى فَاتَّقُوْا لِاَنَّهُمْ اِذَالَمْ يَاْتُوْا بِمَايُعَارِضُهٗ بَعْدَ
پھر اس پر عطف کیا جائے یا یہ فاتقوا پر عطف ہے کیوں کہ جب منکرین چیلنج کے بعد وہ سورت نہ لاسکے جو قرآن کا مقابلہ کرے تو قرآن
التَّحَدِّيْ ظَهَرَ اِعْجَازُهٗ وَاِذَاظَهَرَ ذٰلِكَ فَمَنْ كَفَرَ بِهٖ اِسْتَوْجَبَ الْعِقَابَ وَمَنْ اٰمَنَ بِهٖ
مجید کا اعجاز ظاہر ہوا اور جب اعجاز ظاہر ہوا تو جو اس کا انکاری ہو وہ سزا کا مستحق ہوگا اور جو اس پر ایمان لے آئے وہ ثواب کا مستحق ہوگا اور یہ بات تقاضا کرتی
اِسْتَحَقَّ الثَّوَابَ وَذٰلِكَ يَسْتَدْعِيْ اَنْ يُّخَوَّفَ هٰؤُلَاءِ وَيُبَشَّرَ هٰؤُلَاءِ
ہے کہ ان لوگوں کو ڈرایا جائے اور ان لوگوں کو خوشخبری دی جائے

تشریح :اس عبارت میں مصنف ﷫ نے فرمایا کہ و بشر الذین امنوا معطوف ہے جس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں اول: یہ کہ ان کنتم فی ریب سے اعدت للکافرین تک شرط و جزا کا مجموعہ معطوف علیہ ہے یعنی ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے اس صورت میں دونوں میں لفظی مناسبت تو نہیں لیکن غرض میں مناسبت ہے اور اتنی مناسبت بھی معطوف و معطوف علیہ میں کافی ہے، ایک میں ترغیب ہے اور دوسرے میں ترہیب ہے ایک میں منکرین قرآن کا انجام بد اور دوسرے میں ماننے والوں کا انجام خیر ذکر ہے تاکہ منکرین انکار سے پرہیز کر کے ایمان اختیار کریں، مصنف ﷫ فرماتے ہیں کہ یہ عطف الفعل علی الفعل کے قبیل سے نہیں کہ آپ پھر تلاش کریں کہ جب بشر امر ہے تو پیچھے امر یا نہی کیوں نہیں تاکہ دونوں انشائیہ ہوں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ بشر کا معطوف علیہ فاتقوا ہے کہ چیلنج کے بعد مثل نہ لانے سے قرآن کا اعجاز ثابت ہوا اور اس کی حقانیت کے ثبوت کے بعد منکر مستحق سزا اور ایمان لانے والا مستحق ثواب بنتا ہے تو فَاتَّقُوْا سے منکر کو ڈرنے کا اور بَشِّرِ سے ایمان لانے والے کو خوش خبری سنانے کا حکم ہے یوں دونوں میں مناسبت ہوئی۔

وَ اِنَّمَا اَمَرَ الرَّسُوْلَ ﷺ اَوْعَالِمَ كُلِّ عَصْرٍ اَوْكُلَّ اَحَدٍ يَقْدِرُ عَلَى الْبِشَارَةِ بِاَنْ يُبَشِّرَهُمْ وَ
اور اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو یا ہر دور کے عالم کو یا ہر اس شخص کو جو خوشخبری دے سکے حکم دیا کہ ایمان والوں کو خوشخبری دو اور خود اللہ تعالیٰ نے بشارت
لَمْ يُخَاطِبْهُمْ بِالْبِشَارَةِ كَمَا خَاطَبَ الْكَفَرَةَ تَفْخِيمًا لِشَانِهِمْ وَاِيْذَانًا بِاَنَّهُمْ اَحِقَّاءُ بِاَنْ
کا مخاطب مؤمنین کو نہیں بنایا جیسے کافروں کو مخاطب بنایا مؤمنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور یہ اطلاع دینے کے لئے کہ مؤمنین اس کے
يُبَشَّرُوْا وَ يُهَنَّؤُوْا بِمَا اُعِدَّلَهُمْ وَقُرِىءَ وَبُشِّرَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ عَطْفًا عَلٰى اُعِدَّتْ
حقدار ہیں کہ ان کو خوشخبری دی جائے اور جو ان کے لئے تیار کیا گیا اس کی مبارک باد دی جائے، اور بُشِّرَ ماضی مجہول بھی پڑھا گیا ہے اعدت پر عطف
فَيَكُوْنُ اِسْتِيْنَافًا
کرتے ہوئے، تو پھر یہ جملہ مستانفہ ہوگا۔

تشریح :اس عبارت کے پہلے حصہ میں ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال: ہوا کہ فاتقوا النار میں کافروں کو مخاطب بنا کر اللہ تعالیٰ نے وعید سنائی، اور مؤمنین کو براہ راست خوشخبری دینے کے لئے بجائے مؤمنین کو مخاطب بنانے کے حضور ﷺ یا ہر عالم یا بشارت دینے پر قدرت رکھنے والے مخاطب کو خوشخبری دینے میں واسطہ بنایا، یہ فرق کیوں کیا گیا؟

جواب دیا کہ اس کی دو وجہیں ہیں اول مؤمنین کی عظمت شان کا اظہار مقصود ہے کہ اتنے عظیم الشان ہیں کہ ان کو براہ مخاطب بنانے کے بجائے اس کے لئے قاصد بھیج کر خوشخبری دی جائے۔

دوم: یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ مؤمنین اس خوشخبری اور مبارک باد دیئے جانے کے مستحق ہیں اور یہ استحقاق براہ راست مخاطب بنانے سے اس لئے ظاہر نہ ہوتا کہ اس میں احتمال تھا کہ ان کو خوشخبری آئندہ خوشخبری کے لائق بننے کی نیک فالی کے لئے ہے ورنہ وہ فی الحال خوشخبری کے مستحق نہیں۔

آخر میں مصنف ﷫ نے ایک قرأت بیان فرمائی کہ بَشِّرِ کے علاوہ بُشِّرَ ماضی مجہول بھی پڑھا گیا تو پھر یہ اُعِدَّت ماضی مجہول

پر عطف ہوگا اور دونوں میں مناسبت ہوگی، اور جس طرح اعدت جملہ مستانفہ ہے بَشِّرْ سے بھی جملہ مستانفہ ہوگا سوال ہوا کہ جہنم کی آگ کافروں کے لئے تیار ہوئی تو مؤمنوں کا انجام کیا ہوگا تو جواب دیا گیا وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ الخ۔

وَ الْبَشَارَةُ اَلْخَبَرُ السَّارُّ فَاِنَّهُ يُظْهِرُ اَثَرَ السُّرُوْرِ فِي الْبَشَرَةِ وَلِذَالِكَ قَالَ الْفُقَهَاءُ اَلْبَشَارَةُ هُوَ

اور بشارت خوش کرنے والی خبر ہے کیوں کہ وہ بشرہ (چہرے کی کھال) میں خوشی کا اثر ظاہر کرتی ہے اسی لئے فقہاء نے فرمایا کہ بشارت پہلی ہی خبر ہے حتی کہ

اَلْخَبَرُ الْاَوَّلُ حَتّٰى لَوْقَالَ الرَّجُلُ لِعَبِيْدِهٖ مَنْ بَشَّرَنِىْ بِقُدُوْمِ وَلَدِىْ فَهُوَ حُرٌّ فَاَخْبَرُوْهُ

اگر آدمی نے اپنے غلاموں سے کہا جو مجھے میرے بچے کے آنے کی بشارت دے گا وہ آزاد ہوگا تو اگر غلاموں نے الگ الگ حاضر ہو کر بشارت دی تو ان

فُرَادٰى عَتَقَ اَوَّلُهُمْ وَلَوْقَالَ مَنْ اَخْبَرَنِىْ عَتَقُوْا جَمِيْعاً، وَاَمَّاقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

میں سے پہلا آزاد ہوگا اور اگر کہا جس نے مجھے خبر دی تو پھر سب آزاد ہوں گے، لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان فبشرھم بعذاب الیم میں بشارت مذاق

اَلِيْمٍ فَعَلَى التَّهَكُّمِ اَوْ عَلٰى طَرِيْقَةِ قَوْلِهٖ: تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ

پر محمول ہے یا شاعر کے اس شعر کے طرز پر ہے ان میں باہم استقبال درد پہنچانے والی مار سے ہوا۔

تشریح: اس عبارت میں بشارت کا معنی اور وجہ تسمیہ اور ایک مسئلہ اور ایک سوال کا جواب بیان ہوا، بشارت کا معنی خوش کرنے والی خبر، یہ بَشَرۃ سے ہے بشرۃ ظاہری کھال کو کہتے ہیں تو خوش کرنے والی خبر کو اس لئے بشارت کہتے ہیں کہ اس کا اثر چہرے کی کھال پر بصورت خوشی ظاہر ہوتا ہے، اسی مناسبت سے چوں کہ خوشی کی خبر اول بار سننے سے ہی خوشی ہوتی ہے اس لئے فقہاء نے فرمایا کہ اگر آدمی اپنے غلاموں کو کہے جو مجھے بچے کے آنے کی بشارت دے گا وہ آزاد ہوگا تو اگر انہوں نے الگ الگ بشارت دی تو پہلا غلام آزاد ہوگا کیوں کہ بشارت کا اطلاق اسی کی خبر پر پورا صادق آتا ہے (اور اگر سب نے مل کر اکٹھے بشارت دی تو سب آزاد ہوں گے) اور اگر یہ کہا کہ جو مجھے خبر دے گا وہ آزاد ہوگا تو چاہے اکٹھے خبر دیں یا الگ الگ سب آزاد ہوں گے کیوں کہ ہر ایک کی خبر خبر ہے گو بشارت نہ ہو۔

سوال: ہوا کہ جب بشارت خوش کرنے والی خبر کو کہتے ہیں تو بشرھم بعذاب الیم میں بشارت ذکر ہے مگر عذاب الیم کی خبر بشارت تو نہیں تو اس کو بشارت سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے

اول جواب: یہ کہ یہاں بشارت بطور مذاق استعمال ہوئی جیسے طالب علم کو مار لگے تو دوسرے طلباء اس کو کہیں استاد نے تجھے خوب ناشتہ کھلایا۔

دوم جواب: یہ کہ بشارت کی دو قسمیں ہیں ایک تو متعارف ہے خوش کرنے والی خبر، دوسری غیر متعارف ہے کہ غم دینے والی خبر کو بھی بشارت کہا جاتا ہے جیسے شاعر نے اس شعر میں تحیۃ جو پہلی ملاقات کے وقت اچھے کلمات اور استقبالی خیر سگالی کو کہتے ہیں شاعر نے تحیۃ دردناک مار کو کہا ہے تحیۃ بینھم ضرب وجیع، ایسے ہی غم دینے والی خبر کو بشارت کہہ دیتے ہیں۔

وَ الصَّالِحَاتُ جَمْعُ صَالِحَةٍ وَهِيَ مِنَ الصِّفَاتِ الْغَالِبَةِ الَّتِيْ تَجْرِيْ مَجْرَى الْاَسْمَاءِ

اور الصالحات صالحۃ کی جمع ہے اور یہ ان صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء کے قائم

كَالْحَسَنَةِ قَالَ الْحُطَيْئَةُ	
مقام ہوتی ہیں حطیہ شاعر نے کہا	
مِنْ الِ لَامٍ بِظَهْرِ الْغَيْبِ تَأْتِيْنِي :	كَيْفَ الْهِجَاءُ وَمَاتَنْفَكُّ صَالِحَةٌ
پیچھے مجھے بہترین انعام ملتے رہتے ہیں	ہجو کیسے ہو سکتی ہے جب کہ ہمیشہ آل لام کی طرف سے پیٹھ
وَهِيَ مِنَ الْاَعْمَالِ مَاسَوَّغَهُ الشَّرْعُ وَحَسَّنَهُ وَتَانِيْثُهَا عَلٰى تَاوِيْلِ الْخَصْلَةِ اَوِ الْخَلَّةِ ۔	
اور صالحہ وہ اعمال ہیں جن کو شریعت اچھا بتائے ،اور صالحۃ مؤنث لا نا خصلۃ یا خلۃ کی تاویل کی بناء پر ہے،	

تشریح: یعنی صالحات صالحۃ کی جمع اور اسماء جامدہ کے قائم مقام استعمال ہوتا ہے تو جیسے اسم جامد بغیر موصوف ذکر ہوتے ہیں یہ بھی بغیر موصوف ذکر ہوتا ہے جیسے حطیہ شاعر نے وماتنفك صالحة میں صالحة کا موصوف ذکر نہیں کیا تقدیر عبارت ہے نعمة صالحة ، جیسے الحسنة کا موصوف ذکر نہیں ہوتا من جاء بالحسنة ،اصطلاح شریعت میں صالحة ہر وہ عمل ہے جس کو شریعت اچھا بتائے۔

سوال: ہوا کہ صالحات اعمال کی صفت ہے اور اعمال کا مفرد عملٌ ہے اور صفت تذکیر و تانیث میں موصوف کے مطابق ہوتی ہے تو عمل مفرد کی صفت صالحٌ ہوئی اور اعمالٌ جمع کی صفت صالحون ، جبکہ یہاں اعمالٌ کی صفت صالحات ہے تو اگر اعمالٌ کی صفت صالحات درست ہے تو عملٌ کی صفت صالحة ہو اور اگر عمل کی صفت کی صالح درست ہے تو اعمال کی صفت صالحات درست نہیں صالحون درست ہے یا مفرد کی صفت صالحٌ درست ہے اور جمع کی صفت صالحات غلط اور صالحون درست ہے یا جمع کی صفت صالحات درست ہے تو عملٌ کی صفت صالحٌ غلط اور صالحة درست ہے تو موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے؟ جواب: یہ ہے صالحة مؤنث ہونا عمل کو بتاویل خصلة یا خلة کر کے ہے تو اعمال جمع بھی بتاویل خصال ہو کر اس کی صفت صالحات درست ہے۔

وَ اللَّامُ فِيْهَا لِلْجِنْسِ وَعَطْفُ الْعَمَلِ عَلَى الْاِيْمَانِ مُرَتَّبًا لِلْحُكْمِ عَلَيْهِمَا اِشْعَارٌ اَنَّ
اور الصالحات میں الف لام جنس کا ہے اور ایمان پر عمل کا عطف دونوں پر حکم مرتب کرتے ہوئے یہ بتاتا ہے کہ اس بشارت کے
السَّبَبَ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ هٰذِهِ الْبِشَارَةِ مَجْمُوْعُ الْاَمْرَيْنِ وَالْجَمْعِ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ فَاِنَّ
مستحق ہونے میں سبب دونوں چیزوں (ایمان وعمل) کا مجموعہ ہے اور دونوں صفتوں کو اکٹھا کرنا ہے کیوں کہ ایمان جو یقین کرنے
اَلْاِيْمَانَ الَّذِيْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّحْقِيْقِ وَالتَّصْدِيْقِ اُسٌّ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ كَالْبِنَاءِ عَلَيْهِ
اور تصدیق کا نام ہے بنیاد ہے اور نیک عمل اس پر عمارت کی طرح ہے اور وہ بنیاد کام نہیں آتی جس پر عمارت نہ ہو اس لئے تو یہ بہت کم
وَلَاغِنَاءَ بِاُسٍّ لَابِنَاءَ عَلَيْهِ وَلِذَالِكَ قَلَّمَا ذُكِرَ مُفْرَدَيْنِ ،وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّهَا خَارِجَةٌ عَنْ
علیحدہ علیحدہ ذکر ہوتے ہیں ،اور آیت میں دلیل ہے کہ اعمال ایمان نام کی چیز سے خارج ہیں اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ چیز

مُسَمَّى الْإِيمَان إِذِالْاَصْلُ اَنَّ الشَّيْءَ لَايُعْطَفُ عَلٰى نَفْسِهٖ وَمَاهُوَدَاخِلٌ فِيْهِ،
اپنی ذات پر بھی عطف نہیں کی جاتی اور نہ اس پر جو اس میں داخل ہو

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ذکر ہوئیں۔ ① الصالحات میں الف لام جنس کا ہے جنس اعمال صالحہ مراد ہے جو اعمال شرعا بندے سے مطلوب ہیں۔

② عملوا الصلحت آمنوا پر عطف ہے اور واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اور معطوف و معطوف علیہ کے بعد ان لھم جنات کا حکم ان پر مرتب ہے عطف بذریعہ واؤ جمع ظاہر کرتا ہے کہ اس خوشخبری کا سبب ایمان و عمل صالح کا مجموعہ ہے جس شخص میں دونوں جمع ہوں وہ اس خوشخبری کا مستحق ہوگا کیوں کہ ایمان بمنزلہ بنیاد اور عمل صالح بمنزلہ عمارت کے ہیں اور بنیاد بغیر عمارت کے پورا کام نہیں دیتی (فائدہ تامہ نہیں ہوتا) تو دونوں جمع ہونے سے بشارت کا استحقاق ہوگا،

③ چوں کہ معطوف و معطوف علیہ باہم مغایر ہوتے ہیں کیوں کہ معطوف اپنی ذات پر بھی عطف نہیں ہوسکتا اور اپنے جزء پر بھی عطف نہیں ہوسکتا اس لئے ثابت ہوا کہ اعمال صالحہ ایمان سے الگ اور خارج ہیں نہ عین ایمان ہیں جن کے چھوڑنے سے آدمی کافر ہوجائے جیسے خوارج وغیرہ کہتے ہیں نہ ایمان کا جزء ہیں، تو معتزلہ اور خوارج کا رد ہوگیا۔

اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٌ مَنْصُوْبٌ بِنَزْعِ الْخَافِضِ وَاِفْضَاءِ الْفِعْلِ اِلَيْهِ اَوْمَجْرُوْرٌبِاِضْمَارِهٖ مِثْلُ اَللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ
بیشک ان کے لئے باغات ہیں اَنَّ لَهُمْ منصوب ہے حرف جار ہٹا کر اور فعل اس تک پہنچا کر، یا مجرور ہے حرف جار مضمر کر کے اَللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ کی طرح،

تشریح: یعنی اَنَّ لَهُمْ کے اعراب میں دو باتیں ہوسکتی ہیں منصوب ہو یا مجرور، منصوب ہو تو منصوب بنزع الخافض ہوگا یعنی اصل بِاَنَّ لَهُمْ ہوگا پھر حرف جار دور کر کے نسیامنسیا مان کر بَشِّرِ کا معمول منصوب بنادیا گیا، اور اگر با جار نسیا منسیا نہ مانیں بلکہ مقدر مانیں جیسے اَللّٰهِ لَاَفْعَلَنَّ میں واؤ قسمیہ مقدر مانتے ہیں تو اَنَّ لَهُمْ مجرور ہوگا پہلا قول سیبویہ و فراء کا ہے دوسرا امام خلیل و کسائی کا ہے۔

وَ الْجَنَّةُ اَلْمَرَّةُ مِنَ الْجَنِّ وَهُوَمَصْدَرُجَنَّهٗ اِذَاسَتَرَهٗ وَمَدَارُالتَّرْكِيْبِ عَلَى السَّتْرِسُمِّيَ بِهَا
اور جنۃ جَنٌّ سے اسم مرۃ ہے اور جَنٌّ جَنَّهٗ کا مصدر ہے بمعنی اس کو چھپالیا، اس کے مادہ ترکیبی کا مدار پردے پر ہے، اس کے ساتھ بطور مبالغہ
الشَّجَرَةُ الْمُظَلِّلُ لِاِلْتِفَاتِ اَغْصَانِهٖ لِلْمُبَالَغَةِ كَاَنَّهٗ يَسْتُرُمَاتَحْتَهٗ سَتْرَةً وَّاحِدَةً قَالَ
سایہ دار درخت کا نام رکھا گیا اس لئے کہ اس کی ٹہنیاں لپٹی ہوئی ہوتی ہیں گویا وہ اپنے نیچے کی چیزوں کو ایک پردہ سے چھپاتا ہے، شاعر نے کہا

مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِيْ جَنَّةً سُحُقًا	كَاَنَّ عَيْنَيَّ فِيْ غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ
کھینچنے والی اونٹنیوں میں سے ہے جو لمبے درختوں والے کھجوروں کو پانی پلاتی ہے	گویا میری دونوں آنکھیں تجربہ کار اونٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں ہیں وہ اونٹنی جو پانی

اَیْ نَخْلًاطَوِيْلًا ثُمَّ الْبُسْتَانُ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْاَشْجَارِ الْمُتَكَاثِفَةِ الْمُظَلِّلَةِ ثُمَّ دَارُالثَّوَابِ لِمَافِيْهِ
پھر جنت باغ کا نام رکھا گیا کیوں کہ اس میں گھنے سایہ دار درخت ہوتے ہیں پھر دار الثواب بہشت کا نام رکھا گیا کیوں کہ اس میں باغات ہیں اور یہ بھی کہا
مِنَ الْجِنَانِ ،وَقِيْلَ سُمِّيَتْ بِذَالِكَ لِاَنَّهٗ سُتِرَفِی الدُّنْيَامَااُعِدَّ فِيْهَالِلْبَشَرِمِنْ اَفْنَانِ النِّعَمِ
گیا کہ بہشت کا نام اس لیے جنت رکھا گیا کہ دنیا سے پوشیدہ کی گئیں وہ سب مختلف قسم کی نعمتیں جو اس میں انسانوں کے لئے تیار کی گئی ہیں

كَمَا قَالَ تَعَالٰى فَلَاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَّاأُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ

جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''کوئی نہیں جانتا جو چھپا لیا گیا ان کے لئے آنکھوں کی ٹھنڈک کا سامان''

تشریح: اس عبارت میں لفظ جنات کی تحقیق بیان ہوئی، حاصل یہ کہ جنات جنۃ کی جمع ہے اور جنۃ جنٌّ از نصر سے ہے بمعنی چھپانا، اس مادہ سے جتنے کلمات آئے ہیں ان میں پردہ کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً مجنون وہ جس کی عقل پر پردہ آ گیا، جنین عورت کے پیٹ میں چھپا ہوا بچہ، وغیرہ پھر جنۃ اولاً درخت کا نام ہوا کیوں کہ وہ اپنی ٹہنیوں سے نیچے کی چیزوں کو چھپاتا ہے جیسے شاعر نے شعر میں کھجوروں کے درختوں کے لئے جنۃ لفظ ذکر کیا پھر ثانیاً باغ کا نام جنت ہوا کیوں کہ اس میں اس قسم کے درخت ہوتے ہیں ،پھر ثالثاً بہشت کا نام جنت ہوا کیوں کہ اس میں ایسے باغات ہوں گے جن کے درخت گھنے اور نیچے کی چیزیں چھپانے والے ہوں گے، اور کہا گیا کہ بہشت کا نام جنت اس لئے رکھا گیا کہ اس میں تیار کی ہوئی مختلف نعمتیں دنیا میں پوشیدہ ہیں، جیسے آیت میں ہے فلا تعلم نفس مااخفي لهم من قرة اعين ۔

وَجَمْعُهَا وَ تَنْكِيْرُهَا لِاَنَّ الْجِنَانَ عَلٰى مَاذَكَرَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ سَبْعَةٌ جَنَّةُ الْفِرْدَوْسِ وَجَنَّةُ

اور جنات جمع اور نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ذکر فرمایا بہشتیں سات ہیں جنت فردوس، جنت

عَدْنٍ وَ جَنَّةُ النَّعِيْمِ وَدَارُالْخُلْدِ وَجَنَّةُ الْمَاوٰى وَدَارُالسَّلَامِ وَعِلِّيُّوْنَ وَفِيْ كُلِّ وَاحِدَةٍ

عدن، جنت نعیم، دارالخلد، جنت ماویٰ ، دارالسلام ، علیین اور ہر بہشت میں مختلف درجات

مِّنْهَامَرَاتِبُ وَدَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ عَلٰى حَسَبِ تَفَاوُتِ الْاَعْمَالِ وَالْعُمَّالِ ،

اور مرتبے ہیں اعمال اور عمل کرنے والوں کے فرق کے مطابق

تشریح: یعنی جنات جمع لانا بہشتوں کی کثرت تعداد کی وجہ سے ہے اور نکرہ لانا درجات ومراتب کے فرق کے اعتبار سے ہے۔

وَ اللَّامُ تَدُلُّ عَلٰى اِسْتِحْقَاقِهِمْ اِيَّاهَالِاَجْلِ مَايَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنَ الْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ لَا

اور لهم کا لام دلالت کرتا ہے مومنین کے جنت کے مستحق ہونے کا اس کی وجہ سے جس پر یہ بشارت مرتب ہو رہی ہے یعنی ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے

لِذَاتِهِ فَاِنَّهُ لَا يُكَافِي النِّعَمَ السَّابِقَةَ فَضْلًامِنْ اَنْ يَقْتَضِيَ ثَوَابًاوَجَزَاءً فِيْمَايُسْتَقْبَلُ بَلْ

لیکن ایمان وعمل کی ذات کی وجہ سے نہیں اس لیے کہ یہ تو گذشتہ نعمتوں کا بدلہ نہیں بن سکتا چہ جائیکہ مستقبل میں ثواب وبدلہ کا تقاضہ کرے بلکہ یہ استحقاق شارع

بِجَعْلِ الشَّارِعِ وَمُقْتَضٰى وَعِيْدِهٖ وَلَاعَلَى الْاِطْلَاقِ بَلْ بِشَرْطِ اَنْ يَّسْتَمِرَّعَلَيْهِ حَتّٰى

(اللہ تعالیٰ) کے ٹھہراتے اور وعدہ کرنے کے مقتضا کی وجہ سے ہے، اور یہ وعدہ بھی اطلاق پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ آدمی ایمان پر

يَمُوْتَ وَهُوَمُؤْمِنٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّرْتَدِدْمِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌفَاُولٰئِكَ

رہے حتی کہ مرے تو مومن ہو کر اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اور جو تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے پھر کافر ہو کر مرے تو ان لوگوں کے اعمال ضائع

حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ ،وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی لِنَبِيِّهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَاَشْبَاهُ
ہوں گے اور فرمان الٰہی ہے نبی کریم ﷺ کو کہ اگر آپ نے شرک کیا تو آپ کے عمل ضائع ہو جائیں گے اور اس جیسی دوسری نصوص؛ اور یہاں شاید اللہ
ذَالِكَ وَلَعَلَّهٗ سُبْحَانَهٗ لَمْ يُقَيِّدْ هٰهُنَا اِسْتِغْنَاءً بِهَا
تعالیٰ نے قید نہیں لگائی اس کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر دوسری آیات کی وجہ سے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں یہ بیان فرمایا کہ لَهُمْ کالام جار استحقاق کے معنی کے لئے ہے کہ ایمان وعمل صالح والوں کو جنت اس لئے ملے گی کہ وہ ایمان وعمل صالح کی وجہ سے جنت کے مستحق ہوں گے مگر نفس ایمان وعمل صالح بذات خود مستحق نہیں بناتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو سبب استحقاق بنادیا اور اس پر جنت کا وعدہ فرمالیا اس لئے ایمان وعمل صالح کی وجہ سے جنت کے مستحق ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ ان لوگوں کی موت بھی ایمان پر آئے، تب استحقاق ہوگا ورنہ خدانخواستہ بغیر ایمان موت آئی تو جنت کے مستحق نہ ہوں گے، یہ قید دوسری نصوص میں ذکر ہونے کی وجہ سے یہاں ذکر نہیں ہوئی۔

تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ، اَيْ مِنْ تَحْتِ اَشْجَارِهَا كَمَا تَرٰى جَارِيَةً تَحْتَ الْاَشْجَارِ النَّابِتَةِ
ان کے نیچے یعنی ان کے درختوں کے نیچے نہریں جاری ہوں گی، جیسا کہ آپ درختوں کے نیچے جاری دیکھتے ہو جو نہروں کے کنارے پر اُگے ہوتے ہیں،
عَلٰی شَوَاطِئِهَا وَ عَنْ مَسْرُوْقٍ اَنْهَارُ الْجَنَّةِ تَجْرِيْ فِيْ غَيْرِ اُخْدُوْدٍ،وَاللَّامُ فِي الْاَنْهَارِ
مسروق رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جنت کی نہریں کھائیوں کے بغیر جاری ہوں گی، اور الانہار کا الف لام جنس کا ہے جیسے تیرے اس قول میں لفلان
لِلْجِنْسِ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ لِفُلَانٍ بُسْتَانٌ فِيْهِ الْمَاءُ الْجَارِيْ اَوْ لِلْعَهْدِ وَ الْمَعْهُوْدُ هِيَ
بستان فيه الماء الجاری میں الماء کا الف لام جنس کا ہے، یا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ نہریں ہوں گی جو اللہ تعالیٰ کے فرمان
الْاَنْهَارُ الْمَذْكُوْرَةُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فِيْهَا اَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ الاية
فیہا انہار من ماء غیر آسن میں ذکر ہیں

تشریح: یعنی من تحتها بحذف المضاف ہے ای من تحت اشجارها اور درختوں کے نیچے بہنے سے مراد یہ ہے کہ درخت نہروں کے کناروں پر ہوں گے اس طرح نہریں پست احاطہ میں ہوں گی، باقی بات واضح ہے،

وَ النَّهْرُ بِالْفَتْحِ وَالسُّكُوْنِ الْمَجْرٰى الْوَاسِعُ فَوْقَ الْجَدْوَلِ دُوْنَ الْبَحْرِ كَالنِّيْلِ وَالْفُرَاتِ
اور النهر ہا کے فتح اور سکون کے ساتھ بھی ہوتا ہے بمعنی پانی جاری ہونے کی وسیع جگہ جو جدول سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نیل اور فرات
وَ التَّرْكِيْبُ لِلسَّعَةِ وَ الْمُرَادُ بِهَا مَاءُ هَا عَلَى الْاِضْمَارِ اَوِ الْمَجَازِ اَوِ الْمَجَارِيْ اَنْفُسُهَا وَ
ہے، اور نہر کی ترکیب کلمہ وسعت کے معنی دینے کے لیے ہے، اور یہاں مراد نہر سے اس کا پانی ہے بطور حذف یا بطور مجاز ہے یا واقعی خود نہریں مراد ہیں
اِسْنَادُ الْجَرْيِ اِلَيْهَا مَجَازًا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا
اور ان کی طرف جاری ہونے کی نسبت مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا" میں زمین کی طرف اخراج کی نسبت ہے

تشریح: اس عبارت میں کئی باتیں بیان کیں ① النھر میں دو لغتیں ہیں ھاء کے فتحہ کے ساتھ النھَر اور سکون کے ساتھ النھْر ② نھر کا اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ تین لفظ ہیں نھر، بحر، جدول. جداول: چھوٹا نالہ، بحر: بکثرت پانی بہانے والا دریا اور نھر درمیانی نالہ جو کہ جدول سے بڑا اور بحر سے چھوٹا ہو جیسے نہر نیلی اور فرات اور لفظ نہر وسعت رکھنے والے نالے پر بولا جاتا ہے۔

والمراد بھا: سوال ہوتا ہے کہ نہر خود تو جاری نہیں ہوتی بلکہ اس میں پانی جاری ہوتا ہے تو نہر کی طرف جریان کی نسبت کیوں کی گئی؟ اس نسبت کے بارے میں تین احتمال ہیں ① جریان کی الھار کی طرف جو نسبت ہے اس میں تین احتمال ہیں ① یہ بحذف المضاف ہے ای ماء الانھار کیونکہ نہریں خود جاری نہیں ہوتیں ان کا پانی جاری ہوتا ہے اس لئے ماء محذوف ہے۔ ② یا جریان کی نہر کی طرف اسناد بطور مجاز لغوی ہے، مجاز لغوی حقیقۃ لغویہ کا مقابل ہے، اہل لغت نے لفظ کی وضع جس معنی کے لیے کی ہو اس لفظ کا اس معنی میں استعمال حقیقۃ لغوی ہے اور معنی موضوع لہ کے بجائے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال مجاز لغوی ہے، آیت میں نھر کا لفظ معنی غیر موضوع میں استعمال ہو رہا ہے کہ نھر محل جریان ہے اور پانی حال ہے محل بول کر حال مراد لیا گیا۔ ③ یا جریان کی نہر کی طرف نسبت بطور مجاز عقلی ہے آپ نے مختصر المعانی میں پڑھا کہ فعل کی اسناد ما ھولہ کی طرف ہو تو یہ حقیقت عقلیہ ہے جیسے فعل معروف کی اسناد فاعل کی اور فعل کی اسناد غیر ما ھولہ کی طرف ہوا یا غیر ما ھولہ جس کی ما ھولہ کے ساتھ ادنی ملابست ہو تو یہ مجاز عقلی ہے آیے میں جریان کی اسناد پانی کی طرف نہیں (جو فاعل ہے) پانی کے ظرف نہر کی طرف ہے ادنی ملابست کی وجہ سے اس لیے یہ اسناد بطور مجاز عقلی ہے۔

كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوْا هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا: صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِجَنّٰتٍ اَوْ خَبَرُ مُبْتَدَاٍ
"جب بھی ان کو ان درختوں کا کوئی پھل روزی کے لئے دیا جائے گا کہیں گے یہی تو وہ ہے جو ہم کو (پہلے) دیا گیا" یہ جنات کی دوسری صفت ہے
مَحْذُوْفٍ اَوْ جُمْلَةٌ مُسْتَانِفَةٌ كَاَنَّهٗ لَمَّا قِيْلَ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ وَقَعَ فِيْ خَلَدِ السَّامِعِ اَثِمَارُهَا
یا مبتداء محذوف کی خبر ہے، یا جملہ مستانفہ ہے گویا کہ جب ان لھم جنات کہا گیا تو سننے والے کے دل میں آیا کہ کیا ان درختوں کے پھل دنیا کے پھلوں
مِثْلُ ثِمَارِ الدُّنْيَا اَمْ اَجْنَاسٌ اُخَرُ فَاُزِيْحَ بِذٰلِكَ
جیسے ہوں گے یا کوئی اور جنس ہوں گے؟ تو اس وسوسہ کو کلما رزقوا سے دور کیا گیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے جملہ کُلَّما رزقوا منھا من ثمرۃ رزقا الخ میں تین ترکیبی احتمال بیان فرمائے، **اول:** جنات کی صفت اول تجری الخ تھی اور کلما سے دوسری صفت ہے۔ **دوم** ھُمْ ضمیر محذوف مبتداء کی خبر ہے۔ **سوم:** مستقل جملہ مستانفہ ہے اور چوں کہ جملہ مستانفہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے یہ بھی جواب ہوگا۔ **سوال** ہوا کہ جنت کے درختوں کے پھل دنیا کے درختوں کے پھلوں جیسے ہوں گے یا کسی اور قسم کے ہوں گے تو جواب دیا گیا کلما رزقوا منھا من ثمرۃ رزقاً قالوا ھذا الذی رزقنا من قبل، کہ شکل میں تو دنیا کے پھلوں جیسے ہوں گے لیکن لذت وعمدگی میں دنیا کے پھل ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

وَ كُلَّمَا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ وَرِزْقًا مَفْعُوْلٌ بِهٖ وَمِنَ الْاُوْلٰى وَالثَّانِيَةُ لِلْاِبْتِدَاءِ وَاقِعَتَانِ مَوْقِعَ
اور کُلَّما بنا بر ظرف منصوب ہے اور رزقاً مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا مِنْ ابتداء کے لئے ہے جو حال کی جگہ واقع ہیں، اور اصل کلام اور اس کا معنی (یہ)

الْحَالِ وَاَصْلُ الْكَلَامِ وَمَعْنَاهُ كُلَّ حِيْنٍ اَوْمَرَّةٍ رُزِقُوْا مَرْزُوْقًا مُبْتَدَأً مِنَ الْجَنَّاتِ مُبْتَدَأً مِنْ

ہے کہ جس وقت یا جس دفعہ بھی ان کو رزق بنایا ہوا کوئی رزق بھی دیا جائے گا اس حال میں کہ اس کی ابتداء باغات سے ہوگی اور اس کی ابتداء بھی پھلوں سے

ثَمَرَةٍ ،قَيَّدَ الرِّزْقَ بِكَوْنِهٖ مُبْتَدَأً مِنَ الْجَنَّاتِ وَابْتِدَاءُهٗ مِنْهَا بِابْتِدَاءِهٖ مِنْ ثَمَرَةٍ فَصَاحِبُ

ہوگی (حال قید ہوتا ہے اس لئے) اللہ تعالیٰ نے رزق کو اس سے مقید کیا کہ اس کی ابتداء باغات سے ہوگی اور باغات میں سے بھی ابتداء رزق کی پھلوں کے

الْحَالِ الْاُوْلٰى رِزْقًا وَصَاحِبُ الْحَالِ الثَّانِيَةِ ضَمِيْرُهُ الْمُسْتَكِنُّ فِي الْحَالِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ

ساتھ ہوگی تو پہلے کا ذوالحال رزقاً ہے اور دوسرے کا ذوالحال رزقاً کی طرف راجع ضمیر ہے جو پہلے حال میں مستتر ہے، اور یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ من

يَّكُوْنَ مِنْ ثَمَرَةٍ بَيَانًا تَقَدَّمَ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ رَئَيْتُ مِنْكَ اَسَدًا وَهٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى نَوْعِ مَا رُزِقُوْا

ثمرة بیان ہو جو رزقاً سے مقدم ہو گیا جیسے تیرے قول رئیتُ منك اسداً میں (منك اسداً کا بیان مقدم ہے) اور هٰذا اشارہ ہے اس رزق کی نوع کی

كَقَوْلِكَ مُشِيْرًا اِلٰى نَهْرٍ جَارٍ هٰذَا الْمَاءُ لَايَنْقَطِعُ فَاِنَّكَ لَاتَعْنِيْ بِهِ الْعَيْنَ الْمُشَاهَدَ مِنْهُ بَلِ

طرف جو ان کو دیا گیا جیسے جاری نہر کی طرف اشارہ کر کے تیرا کہنا کہ یہ پانی ختم نہیں ہوگا تو تیری مراد عین مشاہدہ کیا ہوا پانی نہیں ہوتا بلکہ معلوم نوع ہوتی

النَّوْعَ الْمَعْلُوْمَ الْمُسْتَمِرَّ بِتَعَاقُبِ جَرْيَانِهٖ وَاِنْ كَانَتِ الْاِشَارَةُ اِلٰى عَيْنِهٖ فَالْمَعْنٰى هٰذَا مِثْلُ

ہے جو ہمیشہ جاری رہ کر مسلسل ہوتی ہے اگرچہ اشارہ معین نہر کی طرف ہوتا ہے تو معنی ہے کہ یہ پھل مثل ان پھلوں کے ہے (جو ہمیں پہلے دیئے گئے)

الَّذِيْ وَلٰكِنْ لَمَّا اسْتَحْكَمَ الشِّبْهُ بَيْنَهُمَا جُعِلَ ذَاتَهٗ ذَاتَهٗ كَقَوْلِكَ اَبُوْيُوْسُفَ اَبُوْحَنِيْفَةَ،

لیکن جب دونوں میں مشابہت مضبوط ہوگئی تو اس کی ذات کو اس کی ذات ٹھہرایا گیا جیسے تیرا قول ابو یوسف ابو حنیفہ رحمہما اللہ ہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے کلما رزقوا منہا من ثمرة رزقاً کی ترکیب سے متعلق گفتگو کی ہے ① كُلَّمَا قَالُوْا کا ظرف زمان یعنی مفعول فیہ ہے اور كُلَّ حِيْنٍ کے معنی میں ہے شرطیہ نہیں ہے ② رزقاً بمعنی مرزوقاً ہو کر رزقوا کا مفعول بہ ثانی ہے (مصدر مفعول مطلق نہ بنایا جائے) مفعول بہ اول رُزِقُوْا میں مستتر ضمیر ہے جو نائب فاعل ہے، اگر رزقاً کو مفعول مطلق بنائیں تو محض تاکید حاصل ہوگی اور مفعول بہ بنانے سے نیا معنی (تاسیس) حاصل ہوگا اور تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے اس لئے مفعول بہ بنانا اولیٰ ہے ③ منہا اور من ثمرة حالین متداخلین ہیں (حالین متداخلین کا مطلب یہ ہے کہ) دونوں کا ذوالحال الگ الگ ہے منہا کا ذوالحال رزقاً ہے، اور من ثمرة کا ذوالحال من ثمرة سے پہلے اس کے عامل محذوف مُبْتَدِأً میں ضمیر مستتر ہے فرق یہ ہے کہ منہا کا ذوالحال رزق مطلق ہوا اور من ثمرة کا ذوالحال وہ خاص رزق ہوا جو مبدء بالجنات ہونے کے ساتھ مقید ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ من ثمرة میں مِنْ بیانیہ ہو تو پھر مِنْ ثَمَرَةٍ بیان مقدم اور رزقاً مبیَّن مؤخر ہوگا جیسے رَئیتُ منكَ اسداً میں منكَ بیان مقدم اور اسداً مبیَّن مؤخر ہے۔ ④ هٰذَا الَّذِيْ میں هٰذَا کا مشار الیہ بیان فرمایا جو در اصل ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: ہوا کہ هٰذَا اسم اشارہ سے اشارہ محسوس موجود کی طرف ہوتا ہے تو مشار الیہ وہ موجود محسوس پھل ہوگا جو جنت میں ان

کے سامنے موجود ہوگا تو وہ کہیں گے کہ یہی موجود محسوس تو ہمیں پہلے دیا گیا حالانکہ پہلے دیا ہوا فناء ہو چکا اور موجود نہیں؟ **جواب:** یہ ہے کہ ھٰذا کا اشارہ اس کے عین کی طرف نہیں بلکہ اس کی نوع کی طرف ہے تو پہلے دیا ہوا گو عین موجود نہ ہوگا لیکن اس کی نوع تو موجود ہوگی جیسے جاری نہر کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہیں یہ پانی بند اور ختم نہ ہوگا مراد اس پانی کی نوع ہے، بعینہٖ وہی موجود محسوس پانی مراد نہیں کیوں کہ وہ تو بہہ کر گذر گیا تو چوں کہ پہلے اور بعد والے پھلوں میں خوب مشابہت ہوگی اس لئے دونوں کو ایک ٹھہرا دیا گیا جیسے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے خوب مشابہت کی بناء پر ان کو ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہہ دیا جاتا ہے ورنہ دونوں کی ذات الگ الگ ہے ایسے ہی پہلے ملے ہوئے اور جنت کے پھل الگ الگ ہوں گے خوب مشابہت کی بناء پر ایک کہہ دیئے جائیں گے۔

مِنْ قَبْلُ: اَیْ مِنْ قَبْلِ هٰذَا فِی الدُّنْیَا جُعِلَ ثَمْرَةُ الْجَنَّةِ مِنْ جِنْسِ ثَمْرَةِ الدُّنْیَا لِیَمِیْلَ النَّفْسُ
"اس سے پہلے" یعنی اس سے پہلے دنیا میں، جنت کا پھل دنیا کے پھل کی جنس سے بنایا گیا تاکہ نفس اس کی طرف اول دفعہ دیکھتے ہی مائل
اِلَیْهِ اَوَّلَ مَاتَرٰی فَاِنَّ الطَّبَائِعَ مَائِلَةٌ اِلَی الْمَاْلُوْفِ مُتَنَفِّرَةٌ عَنْ غَیْرِهٖ وَیَتَبَیَّنَ لَهَا مَزِیَّتُهٗ وَکُنْهُ
ہوجائے کیوں کہ طبیعتیں اپنی پسندیدہ چیز کی طرف مائل اور ناپسندیدہ سے متنفر ہوا کرتی ہیں اور تاکہ ظاہر ہو نفس کے سامنے جنتی پھل کی فضیلت
النِّعْمَةِ فِیْهِ اِذْ لَوْ کَانَ جِنْساً لَمْ یُعْهَدْ ظُنَّ اَنَّهٗ لَایَکُوْنُ اِلَّا کَذٰلِكَ اَوْ فِی الْجَنَّةِ لِاَنَّ طَعَامَهَا
اور جنتی پھل میں نعمت کی حقیقت، اس لئے کہ اگر وہ پھل غیر معلوم جنس ہوتا تو خیال ہوتا کہ پھل ایسا ہی ہوتا ہے، یا پہلے سے مراد جنت میں اس
مُتَشَابِهُ الصُّوْرَةِ کَمَا حُکِیَ عَنِ الْحَسَنِ اَنَّ اَحَدَهُمْ یُؤْتٰی بِالصَّحْفَةِ فَیَاْکُلُ مِنْهَا ثُمَّ یُؤْتٰی
سے پہلے ملا ہوا ہے کیوں کہ جنت کی غذائیں ہم شکل ہوں گی جیسے حضرت حسن رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جنتی آدمی کو کھانے کا برتن دیا جائے گا وہ
بِاُخْرٰی فَیَرَاهَا مِثْلَ الْاُوْلٰی فَیَقُوْلُ ذَالِكَ فَیَقُوْلُ الْمَلَكُ کُلْ فَاللَّوْنُ وَاحِدٌ وَالطَّعْمُ
اس میں سے کھائے گا پھر دوسرا دیا جائے گا تو وہ اس کو پہلے کی مثل دیکھے گا تو یہ بات کہے گا تو فرشتہ کہے گا کھالے، رنگ ایک ہے ذائقہ مختلف
مُخْتَلِفٌ اَوْ کَمَا رُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ قَالَ وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِیَدِهٖ اِنَّ الرَّجُلَ
ہے، یا جیسے روایت کی گئی کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے جنتی آدمی پھل
مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ لَیَتَنَاوَلُ الثَّمْرَةَ لِیَاْکُلَهَا فَمَا هِیَ وَاصِلَةٌ اِلٰی فِیْهِ حَتّٰی یُبَدِّلَ اللّٰهُ مَکَانَهَا
لے گا تاکہ کھائے تو وہ اس کے منہ میں نہ پہنچا ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اس کی جگہ دوسرا اس کی مثل لگادے گا تو
مِثْلَهَا فَلَعَلَّهُمْ اِذَارَءَوْهَا عَلَی الْهَیْئَةِ الْاُوْلٰی قَالُوْا ذَالِكَ
شاید جنتی جب اس کو پہلی شکل پر دیکھیں تو یہ کہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر فرمایا کہ من قبل میں قبل ظرف ہے جس کا مضاف محذوف ہوتا ہے ای من قبلِ هٰذا اور مراد میں دو احتمال ہیں اس سے پہلے یعنی دنیا میں یا اس سے پہلے جنت میں، اگر پہلی مراد ہو تو جنت کے پھل صورۃً دنیا کے پھلوں کی مثل ہوں گے اس لئے تاکہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیوں کہ جس چیز سے انس ہو چکا ہو اور وہ مرغوب

ہوتو اس کو دیکھ کر رغبت بڑھ جاتی ہے، اور جس چیز سے انس نہ ہو اس کی طرف رغبت ہی نہیں ہوتی چہ جائیکہ دیکھ کر رغبت بڑھے، دوسری حکمت یہ ہے کہ دنیا میں ان کو اللہ تعالیٰ کی نعمت سمجھتے تھے تو جنت میں بھی نعمت سمجھیں گے اور جب دنیا کے پھلوں سے بڑھیا پائیں گے تو جنت کی نعمتوں کی حقیقت اور دنیاوی نعمتوں سے بڑھ کر ہونا معلوم ہو کر جنت و مافیہا کا بڑھیا نعمت ہونا معلوم ہوگا اور خوشی ہوگی، اور اگر دوسری مراد ہو تو جنت کے پھل صورۃً باہم مشابہ ہوں گے چاہے شکل ایک ہو اور لذت مختلف ہو جیسے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کی روایت ہے یا شکل اور لذت دونوں ایک ہوں جیسے مصنف رحمہ اللہ نے دوسری حدیث بیان فرمائی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے شکل ولذت مختلف ہونے کی شق کو ترجیح دی ہے جیسا کہ آگے فرماتے ہیں۔

وَ الْاَوَّلُ اَظْهَرُ لِمُحَافَظَتِهٖ عَلٰى عُمُوْمِ كُلَّمَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى تَرْدِيْدِهِمْ هٰذَا الْقَوْلَ كُلَّ مَرَّةٍ
اور پہلی شق زیادہ ظاہر ہے کیونکہ یہ تفسیر کُلَّمَا کے عموم کی حفاظت کرتی ہے کیونکہ کُلَّمَا دلالت کرتا ہے ہر دفعہ رزق ملنے پر
رُزِقُوْا وَالدَّاعِیْ لَهُمْ اِلٰى ذَالِكَ فَرْطُ اِسْتِغْرَابِهِمْ وَتَبَجُّحِهِمْ بِمَا وَجَدُوْا مِنَ التَّفَاوُتِ
اس قول کو دہرانے پر، اور یہ کہنے کا سبب ان کے لئے ان کا انتہائی حیران ہونا اور فخر کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ لذت میں انتہائی
الْعَظِيْمِ فِی اللَّذَّةِ وَالتَّشَابُهِ الْبَلِيْغِ فِی الصُّوْرَةِ
فرق اور شکل میں انتہائی مشابہت پائیں گے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے پہلی شق کی ترجیح بیان فرمائی کہ من قبل سے مراد دنیا میں پہلے ملے ہوئے پھل ہیں دو وجہ ترجیح بیان فرمائیں: **اول**: اگر من قبل سے مراد اس سے پہلے جنت میں ملنا لیں تو جب پہلی بار جنت میں پھل ملے گا تو اس پر من قبل کیسے صادق آئے گا کہ اس سے پہلے تو جنت میں ملا ہی نہ ہوگا اور جب اس سے پہلے دنیا میں مراد لیں گے تو من قبل صحیح صادق آئے گا کہ جنت میں ملنے سے پہلے دنیا میں مل چکا ہے، دوم: یہ پھل پہلی بار ملنے پر بھی جنتیوں کو انتہائی خوشی وتعجب حاصل ہونا چاہئے کہ جب دیکھیں گے کہ یہ پھل دنیا کے پھلوں کے بالکل مشابہ ہیں مگر لذت میں بے حد بڑھے ہوئے ہیں اور یہ بھی تب ہوسکتا ہے جب من قبل سے من قبل هذا الی الدنیا مراد لیں۔

وَ اُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا، اِعْتِرَاضٌ يُقَرِّرُ ذَالِكَ وَ الضَّمِيْرُ عَلَى الْاَوَّلِ رَاجِعٌ اِلٰى مَا رُزِقُوْا فِی
"حالاں کہ ان کو دیا گیا ہوگا اس سے ملتا جلتا" یہ جملہ معترضہ ہے ماقبل کو مقرر کرتا ہے، اور پہلی تفسیر کے مطابق ضمیر ما رزقوا فی الدارین کی طرف راجع ہے
الدَّارَيْنِ فَاِنَّهٗ مَدْلُوْلٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَنَظِيْرُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنْ
کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ کے ذریعہ اسی پر دلالت ہے، اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ان یکن
يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا اَیْ بِجِنْسَیِ الْغَنِیِّ وَالْفَقِيْرِ وَعَلَى الثَّانِیْ اِلَى الرِّزْقِ
غنیا او فقیرا فاللہ اولی بهما کہ مراد ہے دو جنسوں یعنی مالدار اور فقیر کے ساتھ اور دوسری تفسیر کے مطابق ضمیر رزق کی طرف راجع ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے **اول** اتوا به متشابها کا اعراب بتایا ہے کہ یہ جملہ معترضہ ہے جس کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا، اور اس جملہ سے مقصود هٰذا الذی رزقنا من قبل کی تقریر ہے کہ ان کا یہ کہنا واقعہ کے مطابق ہوگا کیوں کہ ملنے والا رزق

پہلے والے رزق کے ہم شکل ہوگا۔ دوم: مصنف رحمہ اللہ نے بہ کی ضمیر مجرور کے مرجع سے متعلق دو احتمال ذکر فرمائے، دراصل اعتراض ہوتا تھا کہ اس سے پہلے دو رزق ذکر ہیں ایک جنت کا جو اس وقت ملا ہوگا جو ھذا میں ذکر ہے، دوسرا من قبل یعنی اس سے پہلے دنیا میں ملا ہوا رزق، تو ضمیر تثنیہ لائی جاتی ضمیر مفرد کیوں لائی گئی کہ راجع مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ کبھی مفہوم کا لحاظ کر کے ضمیر لائی جاتی ہے جیسے یہاں کہ چوں کہ دونوں رزق پہلے ذکر ہیں تو وہ مارزقوا فی الدارین کی تاویل میں ہو کر ضمیر مفرد کا مرجع بن سکتے ہیں، اور اگر ملفوظ کا لحاظ کیا جائے تو بہ کی ضمیر کا مرجع لفظ رزق ہے جو ملفوظ ہے اور مفرد ہے تو راجع مرجع میں مطابقت پائی گئی۔

مصنف رحمہ اللہ نے یہ واضح کرنے کے لئے کہ کبھی مفہوم کا لحاظ کرتے ہیں مثال دی جیسے ان یکن غنیاً او فقیراً فاللّٰہ اولٰی بھما میں ضمیر تثنیہ لائی گئی بھما یہ مفہوم کا لحاظ ہوا کیوں کہ پہلے غنی و فقیر دو ذکر ہیں لیکن ملفوظ کا لحاظ کیا جاتا تو ضمیر مفرد لائی جاتی کیونکہ غنیاً او فقیراً کے درمیان حرف او ہے جو احد الامرین کے لئے ہوتا ہے تو او کے اعتبار سے غنیاً او فقیراً مفرد ہوا تو ضمیر مفرد آتی۔

فَاِنْ قِيْلَ اَلتَّشَابُهُ وَالتَّمَاثُلُ فِي الصِّفَةِ وَهُوَ مَفْقُوْدٌ بَيْنَ ثَمَرَاتِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ كَمَا قَالَ
پھر اگر کہا جائے کہ مشابہت اور مماثلت صفت میں ہوتی ہے اور وہ تو دنیا اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے (نہیں ہے) جیسا کہ حضرت ابن
عَبَّاسٌ لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ مِنْ اَطْعِمَةِ الدُّنْيَا اِلَّا الْاَسْمَاءُ قُلْتُ اَلتَّشَابُهُ بَيْنَهُمَا حَاصِلٌ فِي
عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دنیا کے کھانے کی چیزوں میں سے جنت میں کچھ نہیں مگر نام ہیں؟ میں کہتا ہوں کہ دنیا و آخرت کے پھلوں کے درمیان مشابہت شکل
الصُّوْرَةِ دُوْنَ الْمِقْدَارِ وَالطَّعْمِ وَهُوَ كَافٍ فِيْ اِطْلَاقِ التَّشَابُهِ
میں حاصل ہوگی مقدار اور ذائقہ میں حاصل نہ ہوگی اور مشابہت کے اطلاق میں یہ کافی ہے

تشریح: یہ اشکال کا جواب ہے۔ اشکال: یہ ہوا کہ جب بہ کی ضمیر مارزقوا فی الدارین کی طرف راجع ہو تو تشابہ صفت میں ایک جیسا ہونے کا نام ہے جب کہ دنیا و آخرت کے پھلوں میں مشابہت نہیں ہوگی کہ صفت میں ایک جیسے نہیں ہوں گے جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ جنت میں دنیا کے پھلوں کا محض نام ہوگا حقیقت و صفت میں دونوں الگ الگ چیز ہوں گے تو ان کو تشابہ کیسے کہا گیا؟ جواب یہ ہے کہ دونوں کے درمیان شکل میں مشابہت ہوگی اور تشابہ کے لئے اتنا بھی کافی ہے۔

هٰذَا وَ اِنَّ لِلْاٰيَةِ مَحْمَلٌ آخَرُ وَهُوَ اَنَّ مُسْتَلَذَّاتُ اَهْلِ الْجَنَّةِ فِيْ مُقَابَلَةِ مَارُزِقُوْا فِي الدُّنْيَا
یہ بات تو ہے لیکن آیت کا ایک اور محمل (مراد) بھی ہے اور وہ یہ کہ جنتیوں کی لذت والی چیزیں دنیا میں دیئے ہوئے معارف اور طاعات
مِنَ الْمَعَارِفِ وَ الطَّاعَاتِ مُتَفَاوِتَةٌ فِي اللَّذَّةِ بِحَسْبِ تَفَاوُتِهَا فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُرَادُ
(نیک اعمال) کے مقابلہ میں لذت میں ایسے مختلف ہوں گی جیسے طاعات و معارف مختلف ہیں تو احتمال ہوسکتا ہے کہ
مِنْ هٰذَا الَّذِيْ رُزِقْنَا اَنَّهُ ثَوَابُهُ وَمِنْ تَشَابُهِهِمَا تَمَاثُلُهُمَا فِي الشَّرَفِ وَ الْمَزِيَّةِ وَ عُلُوِّ الطَّبَقَةِ
مراد ھٰذا الذی رزقنا سے یہ ہو کہ یہ اس عمل کا ثواب ہے اور ان کے مشابہ ہونے سے مراد فضیلت و بڑھیا ہونے

فَيَكُونُ هٰذَا فِي الْوَعْدِ نَظِيرُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ فِي الْوَعِيدِ

اور بلند درجہ ہونے میں مماثلت ہو تو پھر یہ آیت وعدہ میں نظیر ہوگی ذوقوا ما کنتم تعملون کی جو وعید میں ہے۔

تشریح: هٰذا کے بعد واو عطف ہے اس کے بعد اگر اَنَّ بفتح ہمزہ ہو تو هٰذا پر عطف ہوگا اور تقدیر عبارت الامر هٰذا واَنَّ للآیۃ ہوگی، اور اگر اِنَّ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا عطف پورے جملہ پر ہوگا جس کا ایک جزء هٰذا ہے دوسرا جزء محذوف ہے جس کی تقدیر عبارت الامر هذا یا هذا ظاهر یا هذا محمل الآية اور هٰذا موضوع ہوگا یا خذ هذا، اس صورت میں هذا محلاً منصوب ہوگا۔

پھر مصنف رحمہ اللہ نے مشابہت ومماثلت کی ایک اور توجیہ کی ہے کہ ان جنتیوں کو جنت میں جو پھل ملیں گے وہ نیکیوں کا صلہ ہوں گے اور لذت ولطف میں نیکیوں کے مشابہ ہوں گے تو وہ کہیں گے کہ یہ پھل ثواب میں انہی نیکیوں کا مثل ہیں جن کی ہمیں دنیا میں توفیق ملی تھی واتوابه متشابها جب کہ وہ ملنے والے پھل فضیلت ودرجہ میں ان نیکیوں سے ملتے جلتے ہوں گے نیکی جتنی بہتر طریقے سے ادا کی ہوگی پھل بہتری میں ویسے ہوں گے، اس مطلب کے مطابق اس آیت کی نظیر ذوقوا ما کنتم تعملون ہے جس میں فرمایا گیا کہ جہنمیوں کو کہا جائے گا کہ وہ بداعمال چکھو جو تم کرتے تھے یعنی ان برائیوں کی سزا چکھو چوں کہ وہ سزا برائیوں کے مشابہ ہوگی اس لئے ذوقوا جزاء ما کنتم تعملون کے بجائے ذوقوا ما کنتم تعملون کہا جائے گا۔

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ، مِمَّا يُسْتَقْذَرُ مِنَ النِّسَاءِ وَيُذَمُّ مِنْ أَحْوَالِهِنَّ كَالْحَيْضِ وَالدَّرَنِ

اور ان کے لئے بہشت میں بیویاں ہوں گی پاک کی ہوئی، ان چیزوں سے جو گندی سمجھی جاتی ہیں اور جو ان کے حال برے مانے جاتے ہیں جیسے

وَدَنَسِ الطَّبْعِ وَسُوْءِ الْخُلُقِ فَإِنَّ التَّطْهِيرَ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ

حیض، میل کچیل، طبیعت کا میل، بدخلقی کیونکہ تطہیر جسموں اور اخلاق اور کاموں سب میں استعمال ہوتا ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ مطہرۃ کی تفسیر فرمائی ہے کہ بہشتی بیویوں کے پاک ہونے سے مراد ظاہر وباطن دونوں کی گندگیوں اور میل کچیل سے پاک ہونا ہے، نہ ان میں جسمانی گندگی ہوگی نہ روحانی ہر طرح پاک کی ہوئی ہوں گی چوں کہ تطہیر ہر طرح کی صفائی کو شامل ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے مطهرۃ میں عموم مانا ہے۔

وَقُرِئَ مُطَهَّرَاتٌ وَهُمَا لُغَتَانِ فَصِيحَتَانِ يُقَالُ النِّسَاءُ فَعَلَتْ وَفَعَلْنَ وَهُنَّ فَاعِلَةٌ وَ

اور مُطَهَّرَاتٌ پڑھا گیا ہے یہ دو فصیح لغتیں ہیں، کہا جاتا ہے النساء فعلت اور فعلن اور هن فاعلة،

فَاعِلَاتٌ وَفَوَاعِلُ قَالَ:

فاعلات، فواعل، شاعر نے کہا

وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ الْقُدُوْرِ فَمَلَّتِ	وَ إِذَا الْعَذَارٰى بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ
اور ہانڈی کھڑی کرنے میں جلدی کی تو ہانڈی گرادی	اور جب کنواری عورتوں نے دھوئیں کو دوپٹہ بنایا

فَالْجَمْعُ عَلَى اللَّفْظِ وَالْإِفْرَادُ عَلَى تَعْبِيرِ الْجَمَاعَةِ وَمُطَهَّرَةٌ بِتَشْدِيدِ الطَّاءِ وَكَسْرِ الْهَاءِ
تو جمع بناء برلفظ ہے اور مفرد لانا جماعت کی تاویل کی بناء پر ہے ،اور مُطَّهِّرَةٌ طاء کے شد اور ھاء کے کسرہ کے ساتھ مُتَطَهِّرَةٌ کے معنی میں ہے
بِمَعْنَى مُتَطَهِّرَةٌ وَمُطَهَّرَةٌ أَبْلَغُ مِنْ طَاهِرَةٍ وَمُتَطَهِّرَةٍ لِلْإِشْعَارِ بِأَنَّ مُطَهِّرًا طَهَّرَهُنَّ وَلَيْسَ
اور مُطَهَّرَةٌ، طَاهِرَةٌ اور مُتَطَهِّرَةٌ سے زیادہ بلیغ ہے اس خبردینے کی وجہ سے کہ ایک پاک کرنے والا ہے جس نے ان کو پاک کیا ہے
هُوَ إِلَّا اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ
اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے

تشریح :اس عبارت میں مصنف ؒ نے اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ کے علاوہ دو قرائتیں ذکر فرمائی ہیں اول: ازواج مُطَهَّرَاتٌ مصنف ؒ نے فرمایا کہ جمع مؤنث کی صفت واحد مؤنث اور جمع مؤنث ہر طرح لانا صحیح ہے، اور یہ فصیح لغت ہے، خلاف قاعدہ نہیں ہے، جیسے النساء فعلت ،النساء فعلن،هن فاعلة ،هن فاعلات،هن فواعلٌ ، جیسے شاعر نے شعر میں العذاری جمع مؤنث کے بعد جو فعل ذکر کیے ان میں واحد مؤنث کا صیغہ استعمال کیا اور ھی ضمیر مفرد استعمال کی تقنعت ،استعجلت ،ملت ،جمع صفت لانا لفظ کی رعایت کے سبب اور واحد مؤنث لانا اس بناء پر ہے کہ ازواج بتاویل جماعةٌ ہوگا۔ دوم مُطَّهِّرَةٌ (صیغہ اسم فاعل) بھی قرات ہے جو بمعنی مُتَطَهِّرَةٌ ہے ،جس کا معنی ہے پاک ،مصنف فرماتے ہیں مطهّرة بصیغہ اسم مفعول طاهرة اور متطهرة (صیغہ اسم فاعل) سے ابلغ ہے کیوں کہ مُطَّهِّرَةٌ اور مُتَطَهِّرَةٌ کے مقابلہ میں مُطَهَّرَةٌ (صیغہ اسم مفعول) کی اس پر دلالت ہے کہ ان ازواج کا کوئی پاک کرنے والا ہے جو اللہ تعالیٰ ہی ہوسکتا ہے جب کہ صیغہ اسم فاعل کی اس پر دلالت نہیں ہے۔

وَالزَّوْجُ يُقَالُ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثٰى وَهُوَ فِي الْأَصْلِ لِمَا لَهُ قَرِينٌ مِنْ جِنْسِهِ كَزَوْجِ الْخُفِّ
الزوج مرد اور عورت دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور اصل میں زوج اس کو کہا جاتا ہے جس کا ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف

تشریح: مطلب ظاہر ہے زوج کا زیادہ استعمال تو مادہ کے لئے ہوتا ہے کبھی نر کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَائِدَةُ الْمَطْعُومِ هُوَ التَّغَذِّيْ وَدَفْعُ ضَرَرِ الْجُوْعِ وَفَائِدَةُ الْمَنْكُوحِ التَّوَالُدُ وَحِفْظُ
تو اگر کہا جائے کہ کھانے کی چیز کا فائدہ غذا حاصل کرنا اور بھوک کی تکلیف دور کرنا ہے اور نکاح کی ہوئی عورت کا فائدہ اولاد حاصل کرنا
النَّوْعِ وَهِيَ مُسْتَغْنًى عَنْهَا فِي الْجَنَّةِ ،قُلْتُ مَطَاعِمُ الْجَنَّةِ وَمَنَاكِحُهَا وَسَائِرُ أَحْوَالِهَا
اور نوع انسانی کی حفاظت ہے اور اس کی جنت میں تو ضرورت نہ ہوگی؟ میں کہتا ہوں جنت میں کھانے کی چیزیں اور نکاح والی بیویاں
إِنَّمَا تُشَارِكُ نَظَائِرَهَا الدُّنْيَوِيَّةَ فِي بَعْضِ الصِّفَاتِ وَالْإِعْتِبَارَاتِ وَتُسَمّٰى بِأَسْمَائِهَا عَلٰى
اور جنت کے دوسرے سب حالات دنیا میں موجود اپنی ہم شکلوں کے ساتھ صرف بعض صفات اور اعتبارات میں شریک ہوں گی اور بطور مجاز اور بطور مثال
سَبِيلِ الْإِسْتِعَارَةِ وَالتَّمْثِيلِ وَلَا تُشَارِكُهَا فِي تَمَامِ حَقِيقَتِهَا حَتّٰى تَسْتَلْزِمَ جَمِيعَ مَا يَلْزَمُهَا
دنیاوی چیزوں کے ناموں کے ساتھ موسوم ہوں گی ان کی پوری حقیقت میں ان کے ساتھ شریک نہیں ہوں گی تاکہ دنیاوی چیزوں کے سب لوازم کو مستلزم

وَ تُفِيدَ عَيْنَ فَائِدَتِهَا

ہوں اور بعینہٖ انہی والا فائدہ دیں۔

تشریح: یہ عبارت بے وقوف فلاسفہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ **اعتراض:** یہ ہوا کہ جنت میں کھانے پینااور بیویاں ہونا صحیح نہیں ہے کیوں کہ کھانا بھوک کے لئے پینا پیاس کے بعد ہوتا ہے اور جنت میں بھوک پیاس نہیں ہے تو کھانا پینا کیسے؟ ایسے ہی بیویاں نسل انسانی باقی رکھنے کے لئے یعنی توالد وتناسل کی غرض سے ہوتی ہیں اور جنت میں نسل انسانی کے فناء ہونے کا خطرہ ہی نہیں کہ توالد وتناسل کی ضرورت ہو لہٰذا بیویاں ہونا بھی صحیح نہیں ہے کہ عبث ہیں اور جنت میں عبث چیز نہیں ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ دنیا میں کھانے پینے کی کئی چیزیں اور مشروبات محض تلذذ کے لئے ہوتی ہیں اور بیویوں سے جہاں توالد وتناسل مقصود ہے وہاں تلذذ بھی ہے تو جنت کی یہ چیزیں دنیا کی ان چیزوں کے ساتھ محض تلذذ میں شریک ہیں دوسرے مقاصد میں شریک نہیں ہیں اور دونوں میں اتنی مشابہت کافی ہے، یہ ضروری تو نہیں کہ جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں کے ساتھ ساری حقیقت میں شریک ہوں، اصل میں وہ چیزیں ان چیزوں سے الگ ہیں محض بطور مجاز جنت کی چیزوں کو دنیا کے چیزوں کے ہم نام بتایا گیا ہے لیکن دونوں کی حقیقت ایک نہیں ہے اس لئے دونوں کے لوازم بھی ایک نہیں ہیں ،

وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ،دَائِمُونَ وَ الْخُلْدُ وَ الْخُلُودُ فِي الْأَصْلِ الثَّبَاتُ الْمَدِيْدُدَامَ اَوْلَمْ يَدُمْ وَ

اور وہ اس میں خلود کے ساتھ رہیں گے یعنی ہمیشہ رہیں گے ،خُلْداور خُلُوْدُ اصل میں عرصہ دراز ہے دائمی ہو یا دائمی نہ ہو اسی لئے چولہے کے

لِذَالِكَ قِيلَ لِلْاَثَافِيِّ وَالْاَحْجَارِ خَوَالِدُ وَ لِلْجُزْءِ الَّذِي يَبْقَى مِنَ الْإِنْسَانِ عَلَى حَالِهِ مَادَامَ

پتھروں اور دوسرے پتھروں کو خَوَالِد اور انسان کی زندگی تک اس کا جو جزء اپنے حال پر رہے (دل) اس کو خَلَدْ کہا گیا ہے، اگر خلود کی وضع دوام کے لئے

حَيًّا خَلَدٌ وَ لَوْ كَانَ وَضْعُهُ لِلدَّوَامِ كَانَ التَّقْيِيدُبِالتَّابِيدِفِي قَوْلِهِ خَالِدِيْنَ فِيهَا اَبَداً لَغْواً وَ

ہوتی تو اللہ تعالٰی کے فرمان خالدین فیہا ابدا میں ابدا کے ساتھ مقید کرنا لغو ہوتا اور خلود کا وہاں استعمال جہاں دوام نہ ہو جیسے عرب

اِسْتِعْمَالُهُ حَيْثُ لَادَوَامَ كَقَوْلِهِمْ وَقْفٌ مُخَلَّدٌ يُوْجِبُ اِشْتِرَاكاًاَوْمَجَازاًوَالْاَصْلُ يَنْفِيهِمَا

کا قول وقف مخلد ہے یا اشتراک یا مجاز ماننے کا باعث بنتا جبکہ اصل اشتراک اور مجاز کی نفی کرتا ہے ،

بِخِلَافِ مَالَوْوُضِعَ لِلْاَعَمِّ مِنْهُ فَاسْتُعْمِلَ فِيهِ بِذَالِكَ الْاِعْتِبَارِ كَاِطْلَاقِ الْجِسْمِ عَلَى

بخلاف اس کے کہ اگر خلود اس سے اعم کے لئے وضع ہو پھر اس میں اسی عموم کے اعتبار سے استعمال ہو جیسے جسم کا اطلاق

الْاِنْسَانِ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَمَاجَعَلْنَالِبَشَرٍمِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدلٰكِنَّ الْمُرَادُبِهِ الدَّوَامُ هٰهُنَا عِنْدَ

انسان پر مثلاً اللہ تعالٰی کا فرمان ہے وماجعلنالبشرمن قبلك الخلدلیکن یہاں آیت میں خلود سے مراد جمہور کے نزدیک دوام ہے

الْجُمْهُوْرِ لِمَا يَشْهَدُ لَهُ مِنَ الْاٰيَاتِ وَ السُّنَنِ

اس لئے کہ اس کی تائید آیات اور احادیث کرتی ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے خالدین کی تفسیر کی ہے، معتزلہ کے نزدیک خلود کا معنی دوام ہے اس لئے آیت و

من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جھنم خالداً فیھا سے مرتکب کبیرہ کے ہمیشہ دوزخ میں رہنے کو ثابت کرتے ہیں، اہل سنت کے نزدیک اس کا معنی دوام کا نہیں ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے معتزلہ پر رد کرنے کے لئے خالدین کی تفسیر ذکر کرتے ہوئے یہ بحث کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مصدر خلود ہے جس کی اصل وضع عرصہ دراز کے لئے ہے پھر چاہے اس میں دوام ہو یا نہ ہو جیسا کہ خلود سے مشتق اسماء اس پر دال ہیں (جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کئے ہیں) اصل وضع دوام کے لئے نہیں، دلیل یہ ہے کہ اگر دوام کے لئے اصل وضع ہوتی تو خالدین فیھا کے بعد ابداً کی قید عبث تھی اور اللہ تعالیٰ عبث و بے ضرورت کام اور کلام سے پاک ہے

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خلود کی وضع جب عام معنی کے لئے ہوئی دوام ہو یا نہ ہو تو جہاں دوام ہوگا وہ بھی اور جہاں دوام نہ ہوگا وہ بھی اس کا فرد ہوگا جیسے آیت ھذا میں استعمال دوام کے لئے ہے کیوں کہ جنت کا ہمیشہ رہنا اور کبھی فنا نہ ہونا اور جنتیوں کا اس میں ہمیشہ رہنا آیات قرآنی سے اور بکثرت احادیث نبوی سے قطعی ثبوت کے ساتھ ثابت ہے، اور وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد میں خلد دوام کیلئے استعمال ہے تو یہ بھی اس کا فرد ہے، جیسے جسم کی وضع عام ہے انسان اور غیر انسان کے لیے اور جب انسان پر اس کا اطلاق ہو تو اس کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے اطلاق ہوگا،

فائدہ: فرقہ جہمیہ کے نزدیک جنت اور دوزخ اور ان کے رہنے والے ہمیشہ نہیں رہیں گے بلکہ جزا سزا مکمل ہونے کے بعد فناء ہو جائیں گے، اہل حق کے نزدیک جنت اور اہل جنت اور دوزخ اور اہل دوزخ کفار کے لئے فناء نہیں ہے دوام ہے اہل حق کی دلیل قرآن کریم کی وہ آیات ہیں جن میں جنتیوں کا جنت میں اور دوزخیوں کا دوزخ میں ہمیشہ رہنا ذکر ہے خالدین فیھا ابداً، وما ھم منھا بمخرجین ، قالوا ربنا غلبت علینا شقوتنا و کنا قوماً ضالین ربنا اخرجنا منھا فان عدنا فانا ظالمون قال اخسئوا فیھا و لا تکلمون وغیرہ ، اور احادیث بھی بکثرت ہیں جن میں موت کا ذبح کر دیا جانا اور ہمیشہ کے لئے ان کا اپنے ٹھکانوں میں رہنا ذکر ہے۔

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو جنت و دوزخ کی فناء کا قائل ہے ائمہ اسلام نے ایسے کو کافر کہا ہے، حضرت خارجہ بن مصعب رحمہ اللہ فرماتے ہیں جہمیہ کتاب اللہ کی تین آیات کے انکار کی وجہ سے کافر ہیں اول اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں أكلها دائم وظلها جنت کے پھل اور سائے ہمیشہ رہیں گے ، اور جہمیہ کہتے ہیں کہ ہمیشہ نہ رہیں گے ، دوم ان ھذا لرزقنا ماله من نفاد مؤمن کے لئے ہمارے پاس ایسا رزق ہے جو ختم نہ ہوگا اور جہمیہ کہتے ہیں وہ رزق ختم ہو جائے گا، سوم ما عندكم ينفد وما عند الله باق تمہارے پاس موجود سب ختم ہو جائے گا اور جو اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہے گا، (جہمیہ کہتے ہیں باقی نہ رہے گا) (حادی الارواح ۲۸۶/۱)۔

فَاِنْ قِيْلَ الْاَبْدَانُ مُرَكَّبَةٌ مِّنْ اَجْزَاءٍ مُتَضَادَةِ الْكَيْفِيَّةِ مُعْرِضَةٍ لِلْاِسْتِحَالَاتِ الْمُؤَدِّيَةِ اِلَى

پھر اگر کہا جائے کہ (یہ) بدن تو ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن کی کیفیتیں ایک دوسرے سے متضاد ہیں اور ایسی تبدیلیوں کی صلاحیت رکھنے والے ہیں

الْاِنْفِكَاكِ وَالْاِنْحِلَالِ فَكَيْفَ يُعْقَلُ خُلُوْدُهَا فِي الْجِنَانِ ؟ قُلْتُ اِنَّهُ تَعَالٰى يُعِيْدُهَا بِحَيْثُ لَا

جو الگ الگ ہو جانے اور کمزور ہو جانے کی طرف لے جاتے ہیں، تو ان کا بہشتوں میں ہمیشہ رہنا کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟ میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام

يَعْتَوِرُهَا الْاِسْتِحَالَةُ بِاَنْ يُّجْعَلَ اَجْزَاءُ هَا مَثَلًا مُتَقَاوِمَةً فِي الْكَيْفِيَّةِ مُتَسَاوِيَةً فِي الْقُوَّةِ لَا

کو دوبارہ ایسے کر دے گا کہ ان کو تبدیلیاں پیش نہیں ہوں گی اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء مثلاً اس طرح بنا دیئے جائیں گے کہ کیفیت میں مختلف ہوں گے

يَقْوىٰ شَيْئًا مِنْهَا عَلٰى اِحَالَةِ الْاٰخَرِ مُتَعَانِقَةً مُتَلَازِمَةً لَايَنْفَكُّ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ كَمَا
اور طاقت میں برابر ہوں گے ان میں سے کوئی جزء دوسرے کے تبدیل کرنے میں قوی نہیں ہوگا ایک دوسرے سے ملے ہوں گے، چمٹے ہوئے ہوں
نُشَاهِدُ بَعْضَ الْمَعَادِنِ ،هٰذَا ،فَاِنَّ قِيَاسَ ذَالِكَ الْعَالَمِ وَاَحْوَالِهٖ عَلٰى مَانَجِدُهٗ وَنُشَاهِدُهٗ مِنْ
گے بعض بعض سے جدا نہ ہوں گے جیسے بعض معدنیات میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں، یہ بات تو ہوئی، پھر اس جہان اور اس کے حالات کو ان پر قیاس کرنا جو ہم
نَقْصِ الْعَقْلِ وَضُعْفِ الْبَصِيْرَةِ
پا رہے ہیں اور مشاہدہ کر رہے ہیں عقل کے نقص اور بصیرت کی کمزوری میں سے ہے

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے یہ اعتراض جہمیہ نے کیا ہے کہ یہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن اجزاء میں ایسی خصوصیات اور صفات ہیں جن کی وجہ سے اجسام اور ان کی قوتیں فانی ہیں تو جنت میں ہمیشہ رہنا کیسے ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے ہیں جواب اول: جنت میں اللہ تعالیٰ ان جسموں کو ایسا بنا دیں گے کہ یہ اجزاء ایک دوسرے پر غالب آ کر تبدیل نہ ہوں گے بلکہ باہم ملے ہوئے ہوں گے نہ جدا جدا ہوں گے نہ فنا ہوں گے جیسے معدنیات سونا چاندی وغیرہ عرصہ دراز تک مضبوط موجود رہتے ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ آخرت دنیا کی طرح نہیں ہے کہ اس کو دنیا اور اس کے حالات پر قیاس کریں یہ قیاس کرنے والا ناقص العقل ضعیف البصیرت ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مُعْظَمُ اللَّذَّاتِ الْحِسِّيَّةِ مَقْصُوْرًا عَنِ الْمَسَاكِنِ وَالْمَطَاعِمِ وَالْمَنَاكِحِ
اور جان لیں کہ جب سب حسی لذتوں میں سے بڑھیا لذت بند ہے رہائش گاہوں کھانوں اور بیویوں میں
عَلٰى مَادَلَّ عَلَيْهِ الْاِسْتِقْرَاءُ وَكَانَ مِلَاكُ ذَالِكَ كُلِّهٖ الثَّبَاتُ وَالدَّوَامُ فَاِنَّ كُلَّ نِعَمٍ جَلِيْلَةٍ
جیسا کہ اس پر استقراء (جستجو) دلالت کرتی ہے اور ان سب کا موقوف علیہ ہمیشگی ہے کیوں کہ ہر بڑی نعمت کو جب ختم ہونے کا خوف مل جائے تو نعمت پھیکی
اِذَا قَارَنَهَا خَوْفُ الزَّوَالِ كَانَتْ مُنَغَّصَةً غَيْرَ صَافِيَةٍ مِنْ شَوَائِبِ الْاَلَمِ بَشَّرَ الْمُؤْمِنِيْنَ بِهَا وَ
ہوگی رنج کی ملاوٹوں سے خالی نہ ہوگی (اس لئے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو (جنت کی زندگی کی) ہمیشگی کی خوشخبری دی، اور جو آخرت میں ان کے لئے
مَثَّلَ مَااَعَدَّ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ بِاَبْهٰى مَايُسْتَلَذُّبِهٖ مِنْهَا وَاَزَالَ عَنْهُمْ خَوْفَ الْفَوَاتِ بِوَعْدِ
تیار کیا اس کی منظر کشی کی ایسے خوبصورت منظر کے ساتھ جس کے ذریعے لذت حاصل ہو اور مسلمانوں سے (اس نعمت کے) فوت ہونے کا خوف
الْخُلُوْدِ لِيَدُلَّ عَلٰى كَمَالِهِمْ فِي التَّنَعُّمِ وَالسُّرُوْرِ
دور کر دیا ہمیشگی کا وعدہ کر کے تا کہ یہ دلالت کرے ان کے کامل عیش اور خوشی پر

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو جنت اور اس کی نعمتوں کی خوشخبری کے ساتھ بالخصوص ان کے وہاں ہمیشہ رہنے کی خوشخبری کیوں دی؟ تو جیہ کا حاصل یہ ہے کہ جتنی بڑی سے بڑی نعمت کیوں نہ ہو جب اس کے ختم ہونے کا خدشہ یا یقین ہو یہ بات اس کی خوشگواری کو ختم کر دیتی ہے اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ رہنے کی خوشخبری دے کر نا خوشگواری کے اس

باعث کو دور کیا کہ یہ فکر نہ ہوگی کہ شاید جنت اور اس کی نعمتیں ختم ہوں گی نہیں بلکہ جنتیوں کی زندگی بھی ہمیشہ کی ہے اور جنت میں ملنے والی سب نعمتیں بھی ہمیشہ کی ہے والآخرۃ خیر وابقیٰ، کبھی فنا ہونے کا خدشہ ختم ہو گیا اس لئے وہاں خوشی اور عیش کامل ومکمل ہوگا

اِنَّ اللّٰهَ لَايَسْتَحْيِيْ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّابَعُوْضَةً ،لَمَّا كَانَتِ الْاٰيَاتُ السَّابِقَةُ مُتَضَمِّنَةً لِاَنْوَاعٍ
بیشک اللہ تعالی نہیں شرماتے اس بات سے کہ کوئی سی مثال بیان کریں چاہے مچھر کی ہو، جب گذشتہ آیات کئی قسم کی مثالوں
مِنَ التَّمْثِيْلِ عَقَّبَ ذَالِكَ بِبَيَانِ حُسْنِهٖ وَمَاهُوَالْحَقُّ لَهٗ وَالشَّرْطِ فِيْهِ وَهُوَاَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى
کو متضمن تھیں، اس کے پیچھے اللہ تعالی نے بیان فرمایا مثال کی اچھائی کو اور جو مثال کا حق ہے اور جو اس کے لئے شرط ہے، اور وہ شرط یہ ہے کہ مثال ممثل لہ
وِفْقِ الْمُمَثَّلِ لَهٗ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِيْ تَعَلَّقَ بِهِ التَّمْثِيْلُ فِي الْعِظَمِ وَالصِّغَرِوَالْخِسَّةِ وَالشَّرَفِ
کے موافق ہو اس رخ سے جس سے مثال دینا (ممثل وممثل لہ) بڑا چھوٹا گھٹیا معزز ہونے میں پورا تعلق رکھے نہ کہ مثال دینے والے کے مطابق
دُوْنَ الْمُمَثِّلِ فَاِنَّ التَّمْثِيْلَ اِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ لِكَشْفِ الْمَعْنَى الْمُمَثَّلِ لَهٗ وَرَفْعِ الْحِجَابِ
ہو اس لئے کہ مثال دینے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے معنی ممثل لہ کو کھولنے اور اس سے پردہ ہٹانے اور اس کو مشاہدہ کی ہوئی محسوس
عَنْهُ وَ اِبْرَازِهٖ فِيْ صُوْرَةِ الْمُشَاهَدِالْمَحْسُوْسِ لِيُسَاعِدَفِيْهِ الْوَهْمُ الْعَقْلَ وَيُصَالِحَهٗ
کی ہوئی چیز کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے، تاکہ اس میں قوت وہم قوت عقل کی معاون بنے اور عقل سے صلح کرلے
عَلَيْهِ فَاِنَّ الْمَعْنَى الصِّرْفَ اِنَّمَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ مَعَ مُنَازَعَةٍ مِّنَ الْوَهْمِ لِاَنَّ مِنْ طَبْعِهٖ
کیوں کہ معنی محضہ کو عقل معلوم کر لیتی ہے مگر ساتھ قوت وہم کی طرف سے جھگڑا ہوتا ہے کیوں کہ وہم کی طبیعت میں سے ہے محسوس کی
مَيْلَ الْحِسِّ وَحُبَّ الْمُحَاكَاةِ
طرف میلان اور تشبیہ کی محبت

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے آیت ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضۃً کا ماقبل سے ربط بیان فرمایا، خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں مثلھم کمثل الذی استوقد نارا، او کصیب من السماء میں منافقین کی دوقسموں کی مثالیں تشبیہ کی صورت میں بیان ہوئیں، تو اس آیت سے اللہ تعالی نے تشبیہ سے متعلق بیان فرمایا کہ تمثیل وتشبیہ بری چیز نہیں اچھی چیز ہے ساتھ تشبیہ ومثال کا حق اور اس کی شرط بیان فرمائی، اور غرض بیان فرمائی، کہ شرط یہ ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق ہو کہ گھٹیا چیز کو گھٹیا سے عمدہ کو عمدہ سے چھوٹی چیز کو چھوٹی چیز سے بڑی کو بڑی چیز سے تشبیہ دی جائے، اس کا لحاظ ضروری نہیں کہ تشبیہ مثال دینے والے کی شان کے مطابق ہو اس لئے کافر ومشرک جو اعتراض کرتے تھے کہ قرآن میں بتوں کو کارساز بنانے کو مکڑی کے اپنے گھر پر بھروسہ سے تشبیہ دی گئی مثل الذین اتخذوا من دون اللہ اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً، اور بتوں کا مکھی کو بنانے سے عاجز ہونا ذکر ہوا ان الذین تدعون من دون اللہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ، یہ اللہ کا کلام نہیں ہو سکتا کیوں کہ مکھی مچھر گھٹیا چیز ہے اس کو اللہ تعالی اپنے کلام میں کیسے بیان کر سکتے ہیں؟ اس آیت سے اس کا جواب ہو گیا کہ یہ نہ دیکھو کہ مثال دینے

والے اور مثال میں مطابقت ہے یا نہ؟ یہ دیکھو کہ ممثل (مشبہ بہ) وممثل لہ (مشبہ) میں مطابقت ہے یا نہ؟ اور تشبیہ وتمثیل کی غرض یہ ہے کہ غیر محسوس معقول چیز کو قوت واہمہ کے سامنے محسوس بنا کر دکھانا تا کہ جو امر معقول ہے (عقل میں آیا ہوا) اور قوت واہمہ اس کو قبول نہیں کر رہی اب تشبیہ کے ذریعے اس کو محسوس بنا کر سامنے لانے سے قوت واہمہ بھی عقل کی تائید کرے۔

وَ لِذَالِكَ شَاعَتِ الْاَمْثَالُ فِي الْكُتُبِ الْاِلٰهِيَّةِ وَفَشَتْ فِيْ عِبَارَاتِ الْبُلَغَاءِ وَاِشَارَاتِ

اور اسی لئے بکثرت مثالیں عام ہوئیں اللہ تعالی کی کتابوں میں اور بکھریں بلغاء کی عبارات میں اور داناؤں کے اشارات میں

الْحُكَمَاءِ فَيُمَثَّلُ الْحَقِيْرُ بِالْحَقِيْرِ كَمَا يُمَثَّلُ الْعَظِيْمُ بِالْعَظِيْمِ وَاِنْ كَانَ الْمُمَثَّلُ اَعْظَمَ مِنْ

تو تشبیہ دی جاتی ہے گھٹیا چیز کو گھٹیا چیز کے ساتھ جیسے عظیم کو عظیم کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اگر چہ مثال دینے والا ہر عظیم سے اعظم ہو جیسے انجیل

كُلِّ عَظِيْمٍ كَمَا مُثِّلَ فِي الْاِنْجِيْلِ غِلُّ الصَّدْرِ بِالنُّخَالَةِ وَالْقُلُوْبُ الْقَاسِيَةُ بِالْحَصَاةِ وَ

میں تشبیہ دی گئی سینہ کے کینے کو بھوسہ کے ساتھ اور سخت دلوں کو کنکریوں کے ساتھ اور

مُخَاطَبَةَ السُّفَهَاءِ بِاِثَارَةِ الزَّنَابِيْرِ وَجَاءَ فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ اَسْمَعُ مِنْ قُرَادٍ وَاَطْيَشُ مِنْ فَرَاشَةٍ

بے وقوفوں کے ساتھ گفتگو کو بھڑوں کو بھڑکانے کے ساتھ اور کلام عرب میں آیا ہے اسمع من قُراد اور اطیش من فراشة

وَ اَعَزُّ مِنْ مُخِّ الْبَعُوْضِ

اور اعزمن مخ البعوض۔

تشریح: یعنی مثال اور تشبیہ سے مقصود غیر محسوس کو محسوس کی صورت میں ظاہر کرنا ہوتا ہے اسی غرض کے لئے گذشتہ آسمانی کتابوں میں اور کلام عرب میں مثالیں اور تشبیہیں بکثرت دی گئی ہیں جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے مثالیں ذکر کی ہیں۔

فائدہ: کینہ کی تشبیہ بھوسی کا مطلب ہے کہ جیسے گندم میں سے بھوسہ آٹا سے الگ ہو کر رہ جاتا ہے کینہ دل میں الگ رہ جاتا ہے اور سخت دلوں کی مثال کنکریوں سے مراد یہ کہ جیسے کنکریوں پر نہ آگ اثر کرتی ہے نہ پانی وغیرہ ایسے سخت دل پر کچھ اثر نہیں کرتا۔

لَا مَا قَالَتِ الْجَهَلَةُ مِنَ الْكُفَّارِ لَمَّا مَثَّلَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَالَ الْمُنَافِقِيْنَ بِحَالِ الْمُسْتَوْقِدِيْنَ

نہ کہ وہ بات ہے جو جاہل کفار نے کہی جب اللہ تعالی نے مثال دی منافقین کے حال کی آگ روشن کرنے والوں اور بارش والوں کے حال کے ساتھ

وَ اَصْحَابِ الصَّيِّبِ وَعِبَادَةَ الْاَصْنَامِ فِي الْوَهْنِ وَالضُّعْفِ بِبَيْتِ الْعَنْكَبُوْتِ وَجَعَلَهَا

اور بتوں کی عبادت کی کمزوری و ضعف میں مکڑی کے گھر کے ساتھ اور

اَقَلَّ مِنَ الذُّبَابِ وَاَخَسَّ قَدْرًا مِنْهُ اَللّٰهُ اَعْلٰى وَاَجَلُّ مِنْ اَنْ يَّضْرِبَ الْاَمْثَالَ وَيَذْكُرَ

ان بتوں کو مکھی سے کم درجہ و حقیر ٹھہرایا (انہوں نے کہا) اللہ تعالی اس سے بلند و برتر ہے کہ مثالیں بیان کرے

الذُّبَابَ وَ الْعَنْكَبُوْتَ وَاَيْضًا لَمَّا اَرْشَدَهُمْ اِلٰى مَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ وَحْيٌ مُنَزَّلٌ

اور مکھی اور مکڑی کا ذکر کرے ایسے ہی جب اللہ تعالی نے ان کی رہنمائی کی اس چیز کی طرف جو دلالت کرے کہ متحدی بہ نازل کردہ وحی ہے

وَرَتَّبَ عَلَيْهِ وَعِيْدَ مَنْ كَفَرَبِهٖ وَوَعْدَمَنْ اٰمَنَ بِهٖ بَعْدَظُهُوْرِاَمْرِهٖ شَرَعَ فِيْ جَوَابِ

اور اس پر انکار کرنے والے کی وعید اور ایمان لانے والے کے لیے وعدہ کو مرتب کیا اس کا معاملہ واضح ہوچکنے کے بعد تو اللہ تعالیٰ اس طعن کے

مَاطَعَنُوْابِهٖ فِيْهِ فَقَالَ اِنَّ اللّٰهَ لَايَسْتَحْيٖ اَىْ لَايَتْرُكُ ضَرْبَ الْمِثْلِ بِالْبَعُوْضَةِ تَرْكَ مَنْ

جواب میں شروع ہوئے جو انہوں نے قرآن مجید میں کیا تو فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ اس سے نہیں شرماتے یعنی مچھر کے ساتھ مثال دینا نہیں چھوڑتے

يَسْتَحْيٖ اَنْ يُّمَثِّلَ بِهَالِحَقَارَتِهَا وَ الْحَيَاءُ اِنْقِبَاضُ النَّفْسِ عَنِ الْقَبِيْحِ مَخَافَةَ الذَّمِّ وَهُوَ

اس شخص کے چھوڑنے کی طرح جو مچھر سے مثال دینے سے شرمائے اس کی حقارت کی وجہ سے اور حیا نفس کا مذمت کے خطرے سے برے کام سے منقبض

الْوَسْطُ بَيْنَ الْوَقَاحَةِ الَّتِىْ هِىَ الْجُرْأَةِ عَلَى الْقَبَائِحِ وَعَدْمُ الْمُبَالَاةِ بِهَاوَالْخَجَلِ الَّذِىْ هُوَ

ہونا ہے اور حیاء (دو چیزوں) کے درمیان میں ہے وقاحت (اور خجل کے وقاحت) برائیوں پر جرأت کرنا اور ان میں پروانہ کرنا ہے، اور خجل نفس کا فعل سے

اِنْحِصَارُ النَّفْسِ عَنِ الْفِعْلِ مُطْلَقًاوَاشْتِقَاقُهٗ مِنَ الْحَيَاةِ لِاَنَّهٗ اِنْكِسَارٌ يَعْتَرِى الْقُوَّةَ الْحَيَوَانِيَّةَ

مطلقاً رکنا ہے (چاہے جائز کام بھی ہو) اور حیاء حیات سے مشتق ہے کیوں کہ حیاء ایسی عاجزی ہے جو قوت حیوانی کو لاحق ہوتی اور اس کو کاموں سے روک

فَيَرُدُّهَاعَنْ اَفْعَالِهَافَقِيْلَ حَيَّ الرَّجُلُ كَمَاقِيْلَ نَسِىَ وَحَشِىَ اِذَااعْتَلَّتْ نَسَاهُ وَحَشَاهُ

لیتی ہے، تو کہا جاتا ہے حَیَّ الرَّجُلُ جیسا کہ کہا جاتا ہے نَسِیَ الرَّجُلُ جب اس کی نساء رگ بیمار ہو، اور حَشِیَ الرَّجُلُ جب اس کی حشا میں بیماری ہو

تشریح : **و الحیاء:** اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے حیاء کا لغوی اصطلاحی مفہوم بیان کیا ہے، لغوی اعتبار سے حیاء حیات سے ہے، حیاء کا معنی شرم کی کیفیت کا لاحق ہونا ہے، مشتق و مشتق منہ میں مناسبت یہ ہے کہ حیاء ایسا عارض ہے جو قوت حیوانی کو لاحق ہوتا ہے اور اس کو افعال سے روک دیتا ہے، حیاء کی نظیر کے طور پر مصنف رحمہ اللہ فرمایا کہ حی الرجل بمعنی قوت حیوانی میں شرم کا عارض لاحق ہونا ہے، جیسے نَسِیَ الرجل کا معنی نساء رگ میں بیماری ہونا، اور حشی الرجل کا معنی حشاء میں بیماری لاحق ہونا ہے، اصطلاحاً وقاحت اور خجل کے درمیان کیفیت حیاء ہے، وقاحت بے پرواہ ہوکر برائیوں پر جرأت کرنے کا نام ہے، خجل حیاء جیسی کیفیت کے اتنے مبالغے کا نام ہے کہ نفس کسی بھی کام پر آمادہ نہ ہو چاہے جائز بھی ہو، وقاحت اور خجل دونوں بری صفتیں ہیں ان دونوں کے درمیان کی کیفیت حیاء ہے کہ مذمت کے ڈر سے برے کام سے اپنے کو روکنا اور جائز کام بے جھجک کرنا۔

وَ اِذَا وُصِّفَ بِهِ الْبَارِىُ تَعَالٰى كَمَاجَاءَ فِى الْحَدِيْثِ اِنَّ اللّٰهَ يَسْتَحْيِىْ مِنْ ذِى الشَّيْبَةِ

اور جب حیاء کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف بنایا جائے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے "بیشک اللہ تعالیٰ حیاء کرتا ہے سفید بالوں والے مسلمان سے کہ اس کو عذاب

الْمُسْلِمِ اَنْ يُّعَذِّبَهٗ ،اِنَّ اللّٰهَ حَيِىٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِىْ اِذَارَفَعَ الْعَبْدُيَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَا صِفْرًا

دے" اور "بیشک اللہ تعالیٰ حیاء کرنے والا کریم ہے حیاء کرتا ہے جب بندہ اس کے سامنے دونوں ہاتھ اٹھائے اس سے کہ ہاتھوں کو خالی لوٹائے یہاں تک

حَتّٰى يَضَعَ فِيْهِمَاخَيْرًافَالْمُرَادُبِهِ التَّرْكُ اللَّازِمُ لِلْاِنْقِبَاضِ كَمَااَنَّ الْمُرَادَمِنْ رَحْمَتِهٖ وَ

کہ ان میں خیر ڈال دے" تو مراد حیاء سے ترک ہے جو منقبض ہونے کا لازم ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور غضب سے مراد بھلائی پہنچانا ہے

غَضَبِہٖ اِصَابَۃُ الْمَعْرُوْفِ وَالْمَکْرُوْہِ اللَّازِمَیْنِ لِمَعْنَیِیْھِمَا وَنَظِیْرُہٗ قَوْلُ مَنْ یَّصِفُ اِبِلاً
اور نا گوار حال کا پہنچانا ہے جو رحمت اور غضب کے معنی کے لازم ہیں، اس کی نظیر شاعر کا قول ہے جو اونٹوں کی تعریف کرتا ہے

اِذَا مَا اسْتَحْیَیْنَ الْمَاءَ یُعْرِضُ نَفْسَہٗ	کَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِیْ اِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ
جب اونٹ پانی (رد کرتا) ترک کرتے پانی اپنے آپ کو پیش کرتا	تو اونٹ منہ لگا کر پیتے گلابی برتن سے

تشریح: اوپر حیاء کی بیان کی ہوئی وضاحت سے اشکال پیدا ہوا کہ جب حیاء نفس کا انقباض ہے تو وہ تو کسی مؤثر سے متاثر ہونے کو لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نفس اور انقباض اور مؤثر سے متاثر ہونے سے پاک ہے، تو حدیثوں میں جو اللہ تعالیٰ کا حیاء کرنا ذکر ہے تو اللہ تعالیٰ کے حیاء کرنے سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ حیاء سے مراد حیاء کا لازم ہے یعنی کام کا ترک (کہ آدمی کو جس کام کے کرنے سے حیاء آتی ہے وہ کام چھوڑ دیتا ہے، تو حیاء کا لازم ترک ہے اللہ کے حیاء سے مراد یہی ترک فعل ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا رحم کرنا اور غصہ ہونا قرآن وسنت میں ذکر ہے، اور اس سے مراد ان کا لازم ہے، رحم کا لازم جس پر رحم آیا اس کو بھلائی پہنچانا ہے اور غصہ کا لازم جس پر غصہ آئے اس کو نا گوار حالت پہنچانا ہے رحم وغضب سے یہی لازم مراد ہیں، ایسے حیاء سے لازم مراد ہے، مصنف رحمہ اللہ نے حیاء سے اس کا لازم ترک فعل مراد لینے پر بطور دلیل شاعر کا شعر پیش کیا جس میں اونٹوں کے حیاء کرنے کا ذکر ہے جس سے مراد اونٹوں کا پانی ترک کرنا ہے۔

وَ اِنَّمَا عَدَلَ بِہٖ عَنِ التَّرْکِ لِمَافِیْہِ مِنَ التَّمْثِیْلِ وَالْمُبَالَغَۃِ وَیَحْتَمِلُ الْاٰیَۃُ خَاصَّۃً اَنْ یَّکُوْنَ
اور اللہ تعالیٰ نے حیاء ذکر کر کے ترک سے عدول کیا تو اس لئے کہ اس میں تشبیہ اور مبالغہ ہے، اور بالخصوص یہ آیت احتمال رکھتی ہے کہ اس
مَجِیْئُہٗ عَلَی الْمُقَابَلَۃِ لِمَاوَقَعَ فِیْ کَلَامِ الْکَفَرَۃِ
کا آنا بطور اس کے مقابلہ کے ہو جو کافروں کی کلام میں آیا ہے

تشریح: اس عبارت میں سوال کا جواب ہے، **سوال:** ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ کے حیاء کرنے سے مراد ترک فعل ہے تو اللہ تعالیٰ کلام میں حیاء کے بجائے ترک ہی ذکر فرما دیتے، ترک کی جگہ حیاء استعمال کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو توجیہیں کی ہیں، **اول** یہ کہ ترک کے بجائے حیاء ذکر کرنے میں تشبیہ اور مبالغہ ہے جو ترک میں نہیں ہے، تشبیہ اس طرح کہ حیاء بول کر حیاء کرتے ہوئے ایسی مثال چھوڑنے والے آدمی سے تشبیہ دے کر ترک مراد لیا گیا، اور چوں کہ اس تشبیہ میں حیاء ترک سے کنایہ ہے کہ حیاء بول کر حیاء کا لازم مراد ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز اور کنایہ ہے، اور چوں کہ کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے ترک کے بجائے حیاء ذکر کرنے میں مبالغہ ہے۔

دوم: مصنف رحمہ اللہ نے دوسری توجیہ یہ کی کہ خاص اس آیت میں حیاء اس لئے ذکر ہوا کہ کافروں نے اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ حیاء استعمال کیا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی کلام کے مقابلہ میں لایستحیی میں حیاء ذکر کیا ہے، (تفسیر کبیر) یاد رہے کہ یہ توجیہ ضعیف ہے کیوں کہ کافروں کا اما یستحیی رب محمد ان یضرب مثلاً بالذباب و العنکبوت کہنا سند سے ثابت نہیں ہے۔

وَضَرْبُ الْمَثَلِ اِعْتِمَالُهُ مِنْ ضَرْبِ الْخَاتَمِ وَاَصْلُهُ وَقْعُ شَيْءٍ عَلٰى آخَرَ وَاَنْ بِصِلَتِهَا مَخْفُوْضُ

اورضرب المثل مثال کودرست گھڑنا (مثل لہٗ کے مطابق بنانا) ہے یہ ضرب الخاتم سے ہے، اور ضرب کا اصل معنی ایک شی ءکا دوسری شی ءپر واقع ہونا ہے

الْمَحَلِّ عِنْدَ الْخَلِيْلِ بِاِضْمَارِ مِنْ، مَنْصُوْبٌ بِاِفْضَاءِ الْفِعْلِ اِلَيْهِ بَعْدَ حَذْفِهَا عِنْدَ سِيْبَوَيْهِ،

اوراَنْ اپنے صلہ سمیت خلیل کے نزدیک محلاً مجرور ہے کہ مِنْ مستتر ہے، اور سیبویہ کے نزدیک مِنْ کے حذف کے بعد فعل کے اس تک پہنچانے کی وجہ سے منصوب ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اَنْ یضرب مثلاً کی لغوی وضاحت کی ہے جو واضح ہے، آخر میں اَنْ یَضْرِبُ کا اعراب بیان فرمایا کہ اس کا اعراب لفظی تو نہیں ہے۔

اعراب محلی ہے اس کے بارے میں امام خلیل اور سیبویہ کا اختلاف ہے، خلیل کے نزدیک یہ محلاً مجرور ہے کہ مِنْ جو مستتر ہے وہ کالملفوظ ہوکر عمل کررہا ہے ای لا یستحیی من ان یضرب، سیبویہ کے نزدیک مِنْ مقدر ہوکر لایستحیی براہ راست عامل بن کر نصب دے رہا ہے تو ان یضرب محل نصب میں ہوکر لایستحیی کا مفعول ہے، سیبویہ کے عمل کو ترجیح دی گئی کیوں کہ حرف جار محذوف ہوکر عمل کرنے سے ضعیف ہے۔

وَمَا اِبْهَامِيَّةٌ تَزِيْدُ لِلنَّكِرَةِ اِبْهَامًا وَشِيَاعًا وَتَسُدُّ عَنْهَا طُرُقَ التَّقْيِيْدِ كَقَوْلِكَ اَعْطِنِيْ كِتَابًا مَّا

اور مَا ابہامیہ ہے جو نکرہ میں ابہام اور عموم کو بڑھاتی ہے، اور اس سے تقیید (تخصیص) کے راستے بند کرتی ہے، جیسے تیرا قول اعطنی کتابا مّا مجھے کوئی سی

اَيْ اَيَّ كِتَابٍ كَانَ اَوْ مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ كَالَّتِيْ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ، وَلَا نَعْنِيْ

کتاب دے یعنی جونسی کتاب بھی ہو، یا مَا زائدہ ہے تاکید کے لئے ہے جیسے وہ مَا جو اللہ کے فرمان فبما رحمة من الله میں ہے، اور زائدہ سے ہماری

بِالْمَزِيْدِ اللَّغْوَ الضَّائِعَ فَاِنَّ الْقُرْاٰنَ كُلَّهٗ هُدًى وَّبَيَانٌ بَلْ مَا لَمْ يُوْضَعْ لِمَعْنًى يُرَادُ مِنْهُ وَ اِنَّمَا

مراد لغو بیکار نہیں ہے کیوں کہ سارا قرآن ہدایت اور بیان ہے، بلکہ زائد سے مراد وہ ہے جو کسی معنی مقصودی کے لئے وضع نہ ہو بلکہ اس لئے وضع ہو کہ

وُضِعَتْ لِاَنْ يُّذْكَرَ مَعَ غَيْرِهٖ فَيُفِيْدَ لَهٗ وِثَاقَةً وَّقُوَّةً وَّهُوَ زِيَادَةٌ فِي الْهُدٰى غَيْرُ قَادِحٍ فِيْهِ

دوسرے کے ساتھ ذکر ہوکر اس کی مضبوطی اور طاقت کا فائدہ دے اور یہ بات تو ہدایت میں زیادتی کا باعث ہے اس میں عیب لگانے والی نہیں ہے،

تشریح: اس عبارت میں مثلاً مّا میں مذکور مَا کے بارے میں ذکر ہوا کہ دو احتمال ہیں، اول: مَا ابہامیہ ہے جو نکرہ کے ابہام اور عموم کو بڑھاتی ہے جس سے خصوص کے راستے بند ہوجاتے ہیں، دوم: مَا زائدہ ہے جیسے فبما رحمة من الله میں مَا زائدہ ہے

سوال: ہوا کہ زائد تو لغو اور فضول ہوتا ہے تو قرآن مجید میں لغو اور فضول کلمے ہوئے، تو اس سے قرآن مجید میں عیب آتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ زائد سے فضول و لغو مراد نہیں، بلکہ وہ جو دوسرے کلمے کے ساتھ ذکر ہوکر اسی کلمے کے مضمون میں طاقت پیدا کردے نیا مضمون ظاہر نہ کرے اور یہ تو عیب کی چیز نہیں ہے۔

وَبَعُوْضَةً عَطْفُ بَيَانٍ لِمَثَلًا اَوْ مَفْعُوْلٌ لِيَضْرِبَ وَمَثَلًا حَالٌ تَقَدَّمَتْ عَلَيْهِ لِاَنَّهَا نَكِرَةٌ اَوْ

هُمَا مَفْعُوْلَاهُ لِتَضَمُّنِهٖ مَعْنَى الْجَعْلِ

بعوضۃ اور مثلاً دونوں مفعول ہیں کیوں کہ یضرب جعل کے معنی کو متضمن ہے۔

تشریح: باقی بات واضح ہے، اگر مثلاً حال ہو اور بعوضۃ ذوالحال ہو تو چوں کہ ذوالحال جب نکرہ ہو تو حال کو مقدم کر دیا جاتا ہے جس سے کچھ تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اس لئے مثلاً کو مقدم کیا گیا، اور مثلاً اور بعوضۃ دونوں یضرب کا مفعول ہوں تو یضرب میں یجعل کا معنی ہے تو متضمن یجعل کی وجہ سے یضرب کا مفعول بن سکیں گے، پہلا ترکیبی احتمال راجح ہے، دوسرا اور تیسرا احتمال ضعیف قرار دیا گیا دوسرا اس لئے کہ معنی ہوگا کہ بعوضہ جو کہ اللہ تعالی کے مثال بنانے سے بھی پہلے مثال ہے اللہ اس کو مثال بنانے سے نہیں شرماتے، تیسرا احتمال اس لئے ضعیف ہے کہ جعل (متضمن) کے دونوں مفعول نکرہ بنیں گے اور یہ درست نہیں ہے۔

وَ قُرِءَتْ بِالرَّفْعِ عَلٰى اِنَّهٗ خَبَرُ مُبْتَدَءٍ

اور بعوضۃٌ مرفوع بھی پڑھا گیا اس بناء پر کہ یہ مبتداء (محذوف ھُوَ) کی خبر ہو

تشریح: اس قرأت کے مطابق گذشتہ مَا موصولہ ہو تو تقدیر عبارت الذی ھُوَ بعوضۃٌ ہوگی، ما موصوفہ ہو تو شیئاً ھُوَ بعوضۃٌ ہوگی، پھر موصول صلہ یا موصوف صفت مل کر مثلاً سے بدل ہوگا اور مَا استفہامیہ ہو تو مَا بمعنی ایُّ شیءٍ مبتداء اور بعوضۃ خبر ہوگی۔

وَ عَلٰى هٰذَا يَحْتَمِلُ مَا وُجُوْهًا اُخَرَ اَنْ يَّكُوْنَ مَوْصُوْلَةً حُذِفَ صَدْرُ صِلَتِهَا كَمَا حُذِفَ فِيْ

اور اس قرأت کے مطابق مَا دوسری وجوہات کا احتمال رکھے گا، یہ کہ مَا موصولہ ہو جس کا صدر صلہ حذف کیا گیا ہو جیسے

قَوْلِهٖ تَعَالٰى تَمَامًا عَلَى الَّذِيْ اَحْسَنَ ،وَمَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ كَذٰلِكَ وَمَحَلُّهَا النَّصْبُ بِالْبَدَلِيَّةِ

اللہ تعالی کے فرمان تماماً علی الذی احسن میں حذف کیا گیا، اور یہ کہ مَا موصوفہ ہو جس کی صفت اس طرح کی ہو (کہ صدر صفت حذف کیا گیا ہو)

عَلَى الْوَجْهَيْنِ ،وَاِسْتِفْهَامِيَّةً هِيَ الْمُبْتَدَاءُ كَاَنَّهٗ لَمَّا رَدَّ اِسْتِبْعَادَهُمْ ضَرْبَ اللّٰهِ الْاَمْثَالَ قَالَ

اور ما کا محل نصب ہوگا دونوں صورتوں میں بدل ہونے کی بناء پر، اور یہ کہ استفہامیہ ہو تو یہی مبتداء ہوگی گویا کہ جب کافروں کے اللہ کے مثالیں

بَعْدَهٗ مَا الْبَعُوْضَةُ فَمَا فَوْقَهَا حَتّٰى لَا يُضْرِبُ بِهِ الْمَثَلَ بَلْ لَهٗ اَنْ يُّمَثِّلَ بِمَا هُوَ اَحْقَرُ مِنْ ذٰلِكَ

بیان کرنے کے بعید سمجھنے کا رد کیا تو فرمایا کیا ہے مچھر اور اس سے بھی اوپر (گھٹیا) درجہ کی چیز کہ اللہ تعالی اس کی مثال نہ بیان کرے بلکہ اس کے لئے

وَ نَظِيْرُهٗ فُلَانٌ لَا يُبَالِيْ بِمَا يَهَبُ مَا دِيْنَارٌ وَ دِيْنَارَانِ

جائز ہے کہ اس سے بھی گھٹیا چیز سے مثال دے، اس کی نظیر یہ قول ہے فلاں نہیں پرواکرتا جو ہبہ کرے کیا دینار اور دو دینار

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، اسی کے مطابق اوپر تقدیر عبارت بتا دی گئی۔

وَ الْبَعُوْضُ فَعُوْلٌ مِنَ الْبَعْضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَالْبَضْعِ وَالْعَضْبِ غَلَبَ هٰذَا النَّوْعَ كَالْخَمُوْشِ

اور بعوض بروزن فعول ہے بعض سے جس کا معنی کاٹنا جیسے بضع اور عضب ہے، بعوض مچھر جیسی نوع پر غالب الاستعمال ہو گیا جیسے خموش

تشریح: یعنی بعوض اور خموش لغوی اعتبار سے ہر کاٹنے والی چیز کے لئے استعمال ہو سکتا ہے لیکن ان کا غلبہ استعمال مچھر میں

ہوگیا، باقی واضح ہے۔

فَمَا فَوْقَهَا عَطْفٌ عَلٰى بَعُوْضَةٍ اَوْمَا اِنْ جُعِلَ اِسْمًا وَمَعْنَاهُ مَازَادَ عَلَيْهَا فِى الْجُثَّةِ كَالذُّبَابِ
فَمَا فَوْقَهَا بَعُوْضَةً پر عطف ہے، یا مَا پر اگر مَا کو اسم بنایا جائے، اور مافوقہا کا معنی ہوگا جو جسم میں مچھر سے بڑھیا ہو جیسے مکھی اور مکڑی
وَ الْعَنْكَبُوْتِ كَاَنَّهٗ قَصَدَ بِهٖ رَدَّ مَا اسْتَنْكَرُوْهُ ، وَالْمَعْنٰى اَنَّهٗ لَايَسْتَحْيِىْ ضَرْبَ الْمِثْلِ
گویا کہ اللہ تعالی نے اس سے اُس کا رد کیا جو انہوں نے برا سمجھا، مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالی شرم نہیں کرتا مچھر کے ساتھ مثال بیان کرنے سے
بِالْبَعُوْضَةِ فَضْلاً عَمَّا هُوَ اَكْبَرُ مِنْهُ اَوْ فِى الْمَعْنَى الَّذِىْ جُعِلَتْ فِيْهِ مَثَلاً
چہ جائے کہ اس سے جو مچھر سے بڑی ہو یا اس معنی میں بڑھیا ہونا مقصود ہے جس میں مثال بیان کی گئی یعنی چھوٹا اور حقیر ہونے میں
وَ هُوَ الصِّغَرُ وَ الْحَقَارَةُ كَجَنَاحِهَا فَاِنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ضَرَبَهٗ مَثَلاً لِلدُّنْيَا
جیسے مچھر کا پر کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو دنیا کی مثال بنایا۔

تشریح: فمافوقہا کا فاء عطف کا ہے تو یہ معطوف ہے، معطوف علیہ کیا ہے؟ بعوضۃً بھی بن سکتا ہے اور اگر مَا اسم (موصول یا موصوف) ہو تو وہ بھی بن سکتا ہے، اور فوقیت سے جسم کے اعتبار سے فوقیت بھی مراد ہوسکتی ہے جیسے مکھی اور مکڑی میں ہے، اور حقیر وصغیر ہونے کے اعتبار سے بھی مراد ہوسکتی ہے، جیسے مچھر کا پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر دنیا کی قدر اللہ تعالی کے نزدیک مچھر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو اللہ تعالی کافر کو ایک گھونٹ پانی کا نہ دیتے۔

وَ نَظِيْرُهٗ فِى الْاِحْتِمَالَيْنِ مَارُوِىَ اَنَّ رَجُلاً بِمِنًى خَرَّ عَلٰى طُنُبِ فُسْطَاطٍ فَقَالَتْ عَائِشَةُ
اور اس کی نظیر دونوں احتمالوں میں وہ روایت ہے جو منقول ہے کہ ایک آدمی منی میں خیمہ کی رسی پر گر پڑا تو حضرت عائشہ ﷞ نے
رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهَا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ مَامِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَافَوْقَهَا
فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا فرمایا جس مسلمان کو بھی کانٹا یا اس سے بڑھیا چیز چبھ جائے اس کی وجہ سے اس کے لئے
اِلَّا كُتِبَتْ لَهٗ بِهَا دَرَجَةٌ وَمُحِيَتْ عَنْهُ بِهَا خَطِيْئَةٌ ، فَاِنَّهٗ يَحْتَمِلُ مَايُجَاوِزُ الشَّوْكَةَ فِى الْاَلَمِ
ایک درجہ لکھا جاتا ہے اور اس سے ایک گناہ مٹایا جاتا ہے، کہ احتمال رکھتا ہے اس کا بھی جو درد میں کانٹے سے بھی بڑھیا ہو جیسے گر پڑنا،
كَالْخُرُوْرِ اَوْمَازَادَ عَلَيْهَا فِى الْقِلَّةِ كَنُخْبَةِ النَّمْلَةِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا اَصَابَ الْمُؤْمِنَ مِنْ
یا وہ بھی جو قلت میں اس سے بڑھیا ہو جیسے چیونٹی کا کاٹنا، کیوں کہ رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے جو بھی ناگوار بات مسلمان کو پہنچے
مَكْرُوْهٍ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لِخَطَايَاهُ حَتّٰى نُخْبَةِ النَّمْلَةِ
وہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہے یہاں تک کہ چیونٹی کا کاٹنا بھی

تشریح: مطلب واضح ہے، حضرت ام المؤمنین ﷞ کی حدیث مسلم (۲۵۷۲) شعب الایمان (۹۳۶۹) مسند اسحاق بن راہویہ (۱۵۴۸، ۳/۸۷۷) وغیرہ میں ہے، اور دوسری حدیث امام بیضاوی ﷫ نے کشاف سے لی ہے اور اس کے متعلق امام طیبی، زیلعی،

ولی عراقی امام سیوطی اور ابن حجر عسقلانی وغیرہم رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ہمیں نہیں ملی (الفتح السماوی بتخریج احادیث القاضی بیضاوی، نواھد الابکار، مرقات)

فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ ، اَمَّا حَرْفٌ یُفَصِّلُ مَا اُجْمِلَ وَیُؤَکِّدُ مَا بِهٖ

پس لیکن وہ لوگ جو ایمان لائے وہ یقین کرتے ہیں کہ یہ حق ہے ان کے رب کی طرف سے] اَمَّا حرف ہے جو مجمل کی تفصیل کرتا ہے اور جس کے شروع میں

صُدِّرَ وَ یَتَضَمَّنُ مَعْنَى الشَّرْطِ وَلِذٰلِكَ یُجَابُ بِالْفَاءِ ، قَالَ سِیْبَوَیْهِ اَمَّا زَیْدٌ فَذَاهِبٌ مَعْنَاهُ

آئے اس کی تاکید کرتا ہے اور معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے اسی لئے اس کا جواب فاء سے لایا جاتا ہے، سیبویہ کہتے ہیں کہ اما زید فذاھب کا معنی ہے مھما

مَهْمَا یَكُنْ مِنْ شَیْءٍ فَزَیْدٌ ذَاهِبٌ اَیْ هُوَ ذَاهِبٌ لَا مَحَالَةَ وَاَنَّهُ مِنْهُ عَزِیْمَةٌ وَكَانَ الْاَصْلُ

یکن من شیء فزید ذاھب یعنی زید ہر حال میں جانے والا ہے اور یہ اس کا پختہ ارادہ ہے اور اصل یہ تھی

دُخُوْلَ الْفَاءِ عَلَى الْجُمْلَةِ لِاَنَّهَا الْجَزَاءُ لٰكِنْ كَرِهُوْا اِیْلَاءَهَا حَرْفَ الشَّرْطِ فَاَدْخَلُوْهَا

کہ فاء جملہ پر داخل ہوتی اس لئے کہ وہ جزاء ہے لیکن اس کا حرف شرط کے ساتھ ملا ہوا ہونا ناپسند کیا تو فاء خبر پر داخل

عَلَى الْخَبَرِ وَ عَوَّضُوا الْمُبْتَدَاءَ عَنِ الشَّرْطِ لَفْظاً .

کردی اور مبتداء کو شرط کا عوض لفظی بنا دیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے اَمَّا جو اما الذین کے شروع میں ہے اس کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، خلاصہ یہ کہ اَمَّا حرف ہے (اسم نہیں) جو مجمل کی تفصیل اور اپنے مدخول کی تاکید کرتا ہے، اور باوجود حرف ہونے کے معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے اس لئے اس کے جواب میں فاجزائیہ آتی ہے، جس کی دلیل سیبویہ کا قول ہے کہ انہوں نے امازید فذاھب کا معنی مھمایکن من شیء فزیدذاھب کیا اما کا معنی مھما سے کیا اور مھما اسم شرط ہے معلوم ہوا کہ اما معنی شرط کو متضمن ہے، اور جیسے مھما یقین کا فائدہ دیتا ہے اما یقین کا فائدہ دیتا ہے جس سے تاکید کا فائدہ ثابت ہوتا ہے، اور مھمایکن من شیء فزیدذاھب میں فاء جملہ پر داخل ہے جس سے معلوم ہوا کہ فاء میں اصل جملہ پر دخول ہے مگر اَمَّا کی صورت میں اگر فاجملہ پر داخل کرتے تو فاء اور اما شرطیہ دونوں اکٹھے اور متصل آتے اور ایسا ناپسندیدہ ہے، اس لئے نحوی فاء درمیان جملہ میں اور اما شروع میں لے آئے تاکہ یہ مکروہ لازم نہ آئے۔

وَ فِیْ تَصْدِیْرِ الْجُمْلَتَیْنِ بِهٖ اِحْمَادٌ لِاَمْرِ الْمُؤْمِنِیْنَ وَاعْتِدَادٌ بِعِلْمِهِمْ وَذَمٌّ بَلِیْغٌ لِلْكَافِرِیْنَ

اور دونوں جملوں کے اَمَّا سے شروع کرنے میں مسلمانوں کے حال کی تعریف کرنا اور ان کے یقین کا لائق اعتبار بتانا ہے، اور کافروں

عَلٰى قَوْلِهِمْ ، وَالضَّمِیْرُ فِیْ اَنَّهُ لِلْمَثَلِ اَوْ لِاَنْ یَّضْرِبَ . وَالْحَقُّ الثَّابِتُ الَّذِیْ لَا یَسُوْغُ

کی ان کے قول پر مذمت کرنا ہے، اور انہ کی ضمیر مثلا یا ان یضرب کے لئے ہے، اور حق وہ ثابت بات ہے جس کے انکار

اِنْكَارُهٗ یَعُمُّ الْاَعْیَانَ الثَّابِتَةَ وَالْاَفْعَالَ الصَّائِبَةَ وَالْاَقْوَالَ الصَّادِقَةَ مِنْ قَوْلِهِمْ حَقَّ الْاَمْرُ

کی گنجائش نہ ہو جو عام ہے ثابت ذوات کو اور درست افعال کو اور سچے اقوال کو، یہ حَقَّ الْاَمْرُ سے ہے جب امر ثابت ہو،

اِذَا لَبِثَ وَمِنْهُ ثَوْبٌ مُحَقَّقٌ مُحْكَمُ النَّسْجِ
اسی سے ہے ثوب محقق مضبوط بناوٹ والا کپڑا

تشریح: یعنی چونکہ اَما تاکید کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اما کے ساتھ کافروں کے قول کو ذکر کر کے ان کے جہل کی مذمت اور مسلمانوں کے یقین کی تعریف کرنا مقصود ہے، باقی بات واضح ہے۔ انہ کی ضمیر کا مرجع بیان کیا اور الحق کا مفہوم بیان کیا۔

وَ اَمَّاالَّذِيْنَ كَفَرُوْافَيَقُوْلُوْنَ ، كَانَ مِنْ حَقِّهٖ وَاَمَّاالَّذِيْنَ كَفَرُوْافَلَايَعْلَمُوْنَ لِيُطَابِقَ قَرِيْنَهٗ
[اور لیکن جنہوں نے کفر کیا وہ کہتے ہیں] حق یہ تھا کہ یوں ہوتا واماالذین کفروا فلایعلمون تاکہ ساتھ والے جملے کے مطابق ہوتا
وَ يُقَابِلَ قَسِيْمَهٗ لٰكِنْ لَمَّاكَانَ قَوْلُهُمْ هٰذَادَلِيْلاً وَاضِحاً عَلٰى كَمَالِ جَهْلِهِمْ عَدَلَ اِلَيْهِ
اور اپنی ضد کا مقابل ہوتا لیکن جب ان کا یہ قول واضح دلیل تھا ان کے کمال جہالت پر تو موجودہ عبارت کی طرف عدول کیا بطور کنایہ کے
عَلٰى سَبِيْلِ الْكِنَايَةِ لِيَكُوْنَ كَالْبُرْهَانِ عَلَيْهِ
تا کہ یہ قول کمال جہالت پر دلیل کے بمنزلہ ہو

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ ایمان والوں کے ذکر میں اما کے جواب میں فیعلمون ہے لیکن کافروں کے حال میں اما کے جواب میں فیقولون ہے فلایعلمون ہونا چاہئے تھا کہ دونوں جملوں میں مطابقت ہو جاتی کہ مؤمنین کا علم اور کافروں کا جہل بیان ہو جاتا؟ جواب یہ ہے کہ فیقولون سے مقصود بھی فلایعلمون ہے کیوں کہ ان کا یہ قول ان کی جہالت کی دلیل ہے مگر فلایعلمون لانے کی صورت میں جہالت کا دعوی ذکر ہوتا اور دلیل ذکر نہ ہوتی جب کہ فیقولون کی صورت میں دعوی جہالت کی دلیل ذکر ہے جس کے ضمن میں دعوی خود بخود ذکر ہوا، یعنی فیقولون کو فلایعلمون لازم ہے ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا جو کنایہ ہے، اور کنایہ سے دعوی مع دلیل اور ان کی جہالت کے اظہار میں خوب مبالغہ ہے،

مَا ذَا اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَامَثَلاً ، يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اَنْ يَكُوْنَ مَااِسْتِفْهَامِيَّةً وَذَابِمَعْنَى الَّذِيْ وَ مَا
کیا ارادہ کیا اللہ تعالی نے اس کے ساتھ مثال دے کر، یہ ماذا دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ ما استفہامیہ اور ذا
بَعْدَهٗ صِلَتَهٗ وَالْمَجْمُوْعُ خَبَرَهٗ ، وَاَنْ يَكُوْنَ مَامَعَ ذَااِسْماً وَاحِداًبِمَعْنٰى اَيِّ شَيْءٍ
بمعنی الذی ہو اور ما بعد صلہ ہو اور پھر مجموعہ اس کی خبر ہو اور دوم یہ کہ ماذا سمیت ایک اسم ہو ماذا بمعنی ای شیء ہو
مَنْصُوْبَ الْمَحَلِّ عَلَى الْمَفْعُوْلِيَّةِ مِثْلَ مَااَرَادَاللّٰهُ ، وَاَحْسَنُ فِيْ جَوَابِهِ الرَّفْعُ عَلَى الْاَوَّلِ
محلا منصوب ہو بنا برمفعولیت جیسے ما اراد اللہ ہے، اور پہلے احتمال پر ما ذا کے جواب میں رفع اور دوسرے پر نصب
وَ النَّصْبُ عَلَى الثَّانِيْ لِيُطَابِقَ الْجَوَابُ السُّوَالَ
بہتر ہے تا کہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے

تشریح: ما ذا کا جواب یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا ہے، یعنی پہلے احتمال (ما استفہامیہ ذا بمعنی الذی) کی صورت میں یضل الخ حالت رفع میں ماننا بہتر ہوگا تقدیر عبارت هو اضلال کثیر و اهداء کثیر ہوگی، اور دوسرے احتمال (ماذا بمعنی ای

شیء) کی صورت میں یضل الخ محل نصب میں ماننا بہتر ہوگا اور تقدیر عبارت ارادٗا اضلالاً کثیرا واھداءً کثیرا ہوگی، باقی واضح ہے

وَ الْاِرَادَةُ نُزُوْعُ النَّفْسِ وَمَيْلُهَا اِلَى الْفِعْلِ بِحَيْثُ يَحْمِلُهَا عَلَيْهَا وَيُقَالُ لِلْقُوَّةِ الَّتِيْ هِيَ

اور ارادہ نفس کا کھنچنا اور مائل ہونا ہے فعل کی طرف اس طرح کہ نفس کو فعل پر مجبور کردے، اور ارادہ اس قوت کو بھی کہا جاتا ہے جو اس کھنچنے کا مبداء ہے، پہلے

مَبْدَأُ النُّزُوْعِ وَالْاَوَّلُ مَعَ الْفِعْلِ وَالثَّانِيْ قَبْلَهٗ

قسم کا ارادہ فعل کے ساتھ موجود ہوتا ہے اور دوسرے قسم کا فعل سے پہلے موجود ہوتا ہے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے، ارادہ کرنا فعل کے ساتھ اور ارادہ کی قوت فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

وَ كِلَا الْمَعْنَيَيْنِ غَيْرُ مُتَصَوَّرٍ فِيْ اِتِّصَافِ الْبَارِيْ تَعَالٰى بِهٖ وَلِذٰلِكَ اُخْتُلِفَ فِيْ مَعْنٰى اِرَادَتِهٖ

اور ارادہ کے ان دونوں معنی میں سے ہر ایک کے ساتھ اللہ تعالی کے موصوف ہونے کا تصور نہیں ہوسکتا اسی لئے اللہ تعالی کے ارادہ کے مفہوم میں اختلاف

فَقِيْلَ اِرَادَتُهٗ لِاَفْعَالِهٖ اَنَّهٗ غَيْرُ سَاهٍ وَلَا مُكْرَهٍ وَلِاَفْعَالِ غَيْرِهٖ اَمْرُهٗ بِهَا فَعَلٰى هٰذَا لَمْ يَكُنِ

ہوا تو کہا گیا اللہ تعالی کے اپنے افعال کے ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی نہ بھولنے والا ہے نہ مجبور ہے، اور دوسروں کے افعال کے ارادہ کا معنی

الْمَعَاصِيْ بِاِرَادَتِهٖ تَعَالٰى، وَقِيْلَ عِلْمُهٗ بِاِشْتِمَالِ الْاَمْرِ عَلَى النِّظَامِ الْاَكْمَلِ وَالْوَجْهِ

ہے اُن افعال کا حکم کرنا، اس مفہوم کے مطابق معاصی اللہ تعالی کے ارادہ کے ساتھ نہیں ہوں گے اور کہا گیا اللہ تعالی کے ارادہ سے مراد اس کا یہ علم ہے کہ

الْاَصْلَحِ فَاِنَّهٗ يَدْعُو الْقَادِرَ اِلٰى تَحْصِيْلِهٖ، وَالْحَقُّ اَنَّهٗ تَرْجِيْحُ اَحَدِ مَقْدُوْرَيْهِ عَلَى الْاٰخَرِ وَ

چیز کامل ترین نظام اور مناسب ترین صورت پر مشتمل ہے، کیوں کہ یہ علم قدرت والے کو ایسی چیز کے حاصل کرنے پر ترغیب دیتی ہے، اور حق یہ ہے کہ ارادہ

تَخْصِيْصُهٗ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ اَوْ مَعْنًى يُوْجِبُ هٰذَا التَّرْجِيْحَ وَهِيَ اَعَمُّ مِنَ الْاِخْتِيَارِ فَاِنَّهٗ مَيْلٌ

دو مقدور چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا اور ایک کو کسی طریقہ کے ساتھ خاص کرنا دوسرے طریقہ کے ساتھ نہ کرنا ہے، یا ارادہ ایسا معنی ہے جو اس

مَعَ تَفْضِيْلٍ

ترجیح کا سبب ہو، اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیوں کہ اختیار نام ہے میلان کا ایک کو دوسرے پر فضیلت دے کر

تشریح: اوپر ارادہ کے دو معنی ذکر ہوئے اور دونوں معنی اللہ تعالی کے ارادے سے مراد لینا درست نہیں ٹھہرتا کیوں کہ میلان نفس اور میلان نفس پیدا کرنے والی قوت سے اللہ تعالی پاک ہے، تو آیات میں اللہ تعالی کے ارادہ سے کیا مراد ہے؟ مصنف رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق علماء سے تین توجیہیں نقل ہیں، پہلا مذہب بہت سی نصوص کے خلاف ہے مثلاً مَاشَاءَ اللّٰهُ كَانَ وَمَالَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ حدیث ہے (الاسماء والصفات بیہقی) دوسرا معنی اور مفہوم تو ارادہ سے الگ چیز ہے، اور گویا علم باری کی تشریح کا ایک حصہ ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے تیسری توجیہ کو ترجیح دی ہے کہ یہ اہلسنت کا مذہب ہے، پھر ارادہ اور اختیار میں فرق بیان کیا دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر اختیار ارادہ ہے، ہر ارادہ اختیار نہیں ہے، اختیار میں ایک جانب کی ترجیح اس کو افضل سمجھ کر ہوتی ہے اور ارادہ میں فقط ترجیح ہوتی ہے۔

وَفِیْ هٰذَا اِسْتِحْقَارٌ وَ اِسْتِرْذَالٌ وَ مَثَلاً نَصْبٌ عَلَی التَّمْیِیْزِ اَوِ الْحَالِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی هٰذِهٖ

اور هٰذَا میں حقیر اور ذلیل ظاہر کرنا ہے اور مثلاً بناء برتمیز یا حال منصوب ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے هذه ناقة

نَاقَةُ اللّٰهِ لَکُمْ اٰیَةً

اللہ لکم ایۃ

تشریح: یعنی هٰذا محسوس مبصر قریب چیز کے لئے ہوتا ہے، اور مکڑی وغیرہ کی مثالیں محسوس نہیں ہیں تو کافروں نے ان کو هٰذا سے تعبیر کیا، تو وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ مختصر المعانی میں ہے بعید اور غیر محسوس چیز کی حقارت وتذلیل کے لئے اسم اشارہ قریب کا لایا جاتا ہے، جیسے اهٰذا الذی یذکر آلهتکم، اور مثلاً منصوب ہے یا هٰذا سے تمیز بن کر یا حال بن کر، جیسے آیت مذکورہ میں آیۃً کے متعلق تمیز اور حال دونوں کا احتمال ہے،

یُضِلُّ بِهٖ کَثِیْراً وَ یَهْدِیْ بِهٖ کَثِیْراً، جَوَابُ مَاذَا اَیْ اِضْلَالُ کَثِیْرٍ وَاِهْدَاءُ کَثِیْرٍ وُضِعَ الْفِعْلُ

گمراہی پر رکھتا ہے اس کے ذریعہ بہتوں کو اور ہدایت دیتا ہے اس کے ذریعے بہتوں کو] یہ ماذا کا جواب ہے یعنی ارادہ بہتوں کے گمراہ رکھنے

مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ لِلْاِشْعَارِ بِالْحُدُوْثِ وَالتَّجَدُّدِ، اَوْ بَیَانٌ لِلْجُمْلَتَیْنِ الْمُصَدَّرَتَیْنِ بِاَمَّا وَ

اور بہتوں کے ہدایت پر لانے کا ہے، مصدر کی جگہ فعل رکھا گیا ہے حدوث اور تجدد کی خبر دینے کے لئے، یا یہ جواب ہے اُن دو جملوں کا جو امّا سے

تَسْجِیْلٌ بِاَنَّ الْعِلْمَ بِکَوْنِهٖ حَقًّا هُدًی وَّبَیَانٌ وَ اَنَّ الْجَهْلَ بِوَجْهِ اِیْرَادِهٖ وَالْاِنْکَارَ لِحُسْنِ

شروع ہوئے، اور یہ فیصلہ دینا ہے کہ یہ علم کہ مثال حق ہے ہدایت اور بیان ہے، اور مثال وارد کرنے کے طریقے سے جہالت اور اس کے وارد ہونے کے

مَوْرِدِهٖ ضَلَالٌ وَّفُسُوْقٌ

موقع کی بہتری کا انکار گمراہی اور فسق ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا یضل به کثیراً ویهدی به کثیراً میں ترکیبی احتمال دو ہیں، اول: مَا ذَا کا جواب ہے پھر یہاں لانا تو مصدر تھا یعنی اضلالُ کثیرٍ واهداءُ کثیرٍ مگر مصدر کی جگہ فعل لایا گیا یضل اور یهدی، وجہ یہ ہے کہ فعل تجدد و حدوث پر دلالت کرتا ہے اور جب فعل مضارع ہو تو تجدد و حدوث کے دوام پر دال ہوتا ہے تو اللہ تعالی اضلال واهداء کثیر کے دوام تجدد و حدوث کو بتانے کے لئے مصدر کی جگہ فعل مضارع لائے۔ دوم: گذشتہ دو جملے فاما الذین آمنوا اور و اما الذین کفروا مبین ہیں جن میں مؤمنین کا مثال حق ہونے پر یقین ہدایت ہے اور کافروں کا مثال کی حقانیت سے اور صحیح موقع میں وارد ہونے سے جاہل ہونا گمراہی ہے مگر یہ ہدایت اور گمراہی پر ہونا صراحۃً ذکر نہ تھا تو اب یضل ویهدی سے اسی کا بیان تفسیر اور صراحت ہے، اور مؤمنین کے ہدایت یافتہ اور کفار کے گمراہ ہونے کا حکم اور فیصلہ دینا ہے۔

وَ کَثْرَةُ کُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْقَبِیْلَتَیْنِ بِالنَّظْرِ اِلٰی اَنْفُسِهِمْ لَا بِالْقِیَاسِ اِلٰی مُقَابِلِیْهِمْ فَاِنَّ

اور دونوں قسموں میں سے ہر قسم کی کثرت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے نہ کہ اپنے مقابلوں کے اعتبار سے کیوں کہ ہدایت یافتہ کم ہیں گمراہوں

الْمُهْتَدِيْنَ قَلِيْلُوْنَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَهْلِ الضَّلَالِ كَمَاقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ
کی نسبت سے، جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے [اور میرے بندوں میں سے تھوڑے شکرگزار ہیں]
الشَّكُوْرُ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ كَثْرَةُ الضَّالِّيْنَ مِنْ حَيْثُ الْعَدَدِ وَكَثْرَةُ الْمُهْتَدِيْنَ
اور یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ گمراہوں کی کثرت تعداد کے اعتبار سے اور ہدایت یافتہ کی کثرت
بِاعْتِبَارِ الْفَضْلِ وَالشَّرْفِ كَمَاقَالَ: قَلِيْلٌ إِذَا عُدُّوْا كَثِيْرٌ إِذَا شَدُّوْا وَ قَالَ
فضیلت اور شرف کے اعتبار سے ہو، جیسے شاعر نے کہا: وہ لوگ تھوڑے ہیں جب ان کی گنتی ہو لیکن زیادہ ہیں جب حملہ آور ہوں، اور شاعر نے کہا

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيْرٌ فِي الْبِلَادِ وَ إِنْ	قَلُّوْا كَمَا غَيْرُهُمْ قُلٌّ وَإِنْ كَثُرُوْا
بیشک عزت مند لوگ شہروں میں بکثرت ہیں، اگرچہ وہ کم ہیں	جیسا ہے عزت لوگ تھوڑے ہیں اگرچہ بکثرت ہیں

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے، سوال: ہوا کہ کثرت وقلت غیر کی نسبت سے ذکر ہوتے ہیں، تو یہاں گمراہوں کی کثرت کا معنی ہدایت یافتہ کم ہیں اور ہدایت یافتہ لوگوں کی کثرت کا معنی گمراہ لوگ کم ہیں تو دونوں باتوں میں تعارض ہوا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو جواب دیئے: اول: ہر فریق کی کثرت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے دوسرے کی بہ نسبت کثرت مراد نہیں ہے کیوں کہ دوسرے کی بہ نسبت دیکھا جائے تو ہدایت یافتہ لوگوں کی تعداد بہ نسبت گمراہوں کے کم ہے، تو کثیر کے ذکر کا مطلب ہر ایک کا اپنی تعداد کے اعتبار سے بکثرت ہونا ہے، دوم: ہر ایک کی دوسرے کے اعتبار سے کثرت مراد ہو تو گمراہ لوگ بکثرت ہیں تعداد کے اعتبار سے اور ہدایت یافتہ بکثرت ہیں فضیلت وشرافت کے اعتبار سے، جیسا کہ مصنف کے بیان کردہ دو شعروں سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے۔

وَ مَا يُضِلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقِيْنَ، أَيْ خَارِجِيْنَ عَنْ حَدِّ الْإِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى إِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ هُمُ
اور نہیں گمراہی پر رکھتا اس کے ذریعے مگر فاسقوں کو] یعنی ایمان کی حد سے نکلنے والوں کو جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے [بیشک منافق لوگ ہی فاسق ہیں
الْفَاسِقُوْنَ، مِنْ قَوْلِهِمْ فَسَقَتِ الرُّطَبَةُ عَنْ قِشْرِهَا إِذَا خَرَجَتْ، وَأَصْلُ الْفِسْقِ الْخُرُوْجُ
یہ عربوں کے قول فسقت الرطبة عن قشرها سے ہے جب کھجوریں اپنے چھلکے سے نکل آئیں، اور فسق کی اصل میانہ روی سے نکلنا ہے،
عَنِ الْقَصْدِ قَالَ رُؤْبَةُ فَوَاسِقاً عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرَ
روبہ شاعر نے کہا وہ اونٹنیاں اپنی میانہ روی سے نکلنے والی اور مائل ہونے والی ہیں۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فسق کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فسق کا اصل لغوی معنی مطلق خروج ہے جیسے فسقت الرطبة عن قشرها سے ثابت ہے، پھر ثانیاً فسق کا استعمال لغوی عرفی مطلق طاعت سے اور میانہ روی سے نکلنے کے لئے استعمال ہوا، روبہ شاعر کا شعر اسی استعمال کے مطابق ہے، منافقین اور کافروں کو بھی اسی استعمال کے مطابق فاسقین کہا جاتا ہے گو شرعی استعمال کے اعتبار سے بھی وہ فاسق ہیں۔

وَ الْفَاسِقُ فِي الشَّرْعِ الْخَارِجُ عَنْ اَمْرِ اللّٰهِ بِارْتِكَابِ الْكَبِيْرَةِ ،وَلَهٗ دَرَجَاتٌ ثَلاثٌ اَلْاُوْلٰى
اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو اللہ کے حکم سے خارج ہو کبیرہ کا ارتکاب کر کے ،اور فسق شرعی کے تین درجے ہیں ، اول
اَلتَّغَابِيْ وَهُوَاَنْ يَّرْتَكِبَهَا اَحْيَانًا مُسْتَقْبِحًا اِيَّاهَا، اَلثَّانِيَةُ الْاِنْهِمَاكُ وَهُوَاَنْ يَّعْتَادَ اِرْتِكَابَهَا غَيْرَ
تغابی :اور یہ وہ ہے کہ آدمی کبھی کبھی کبیرہ کا مرتکب ہو اس کو برا سمجھتے ہوئے، انہماک دوم یہ وہ ہے کہ
مُبَالٍ بِهَا وَ الثَّالِثَةُ الْجُحُوْدُ وَهُوَاَنْ يَّرْتَكِبَهَا مُسْتَصْوِبًا اِيَّاهَا، فَاِذَا شَارَفَ هٰذَا الْمَقَامَ وَ
آدمی کبیرہ کے ارتکاب کی عادت بنالے اوراس میں پرواہ نہ کرے سوم جحود یہ وہ ہے کہ آدمی کبیرہ کا مرتکب ہو
تَخَطّٰى خُطُطَهٗ خَلَعَ رِبْقَةَ الْاِيْمَانِ مِنْ عُنُقِهٖ وَلَابَسَ الْكُفْرَ وَمَادَامَ هُوَفِيْ دَرَجَةِ التَّغَابِيْ
اس کو جائز سمجھتے ہوئے، تو جب اس مقام کو جھانک کر کئی قدم چلے ایمان کی رسی اپنی گردن سے نکال دیتا ہے ،اور کفر سے مل جاتا ہے
اَوِ الْاِنْهِمَاكِ فَلَا يُسْلَبُ عَنْهُ اِسْمُ الْمُؤْمِنِ لِاتِّصَافِهٖ بِالتَّصْدِيْقِ الَّذِيْ هُوَ مُسَمَّى الْاِيْمَانِ
،اور جب تک تغابی یا انہماک کے درجہ میں رہے اُس سے مؤمن کا اسم سلب نہیں ہوتا کیوں کہ اُس تصدیق سے موصوف ہے جو عین ایمان ہے
لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا،
کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا

تشریح: عبارت میں مذکور فاسق اوراس کے تین درجے اوران کا حکم واضح ہے، کسی وضاحت کا محتاج نہیں ہے۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ پہلے درجوں کا بھی ایمان سے نکل جاتا ہے، پھر معتزلہ کا منزلہ بین المنزلتین کا عقیدہ ہے یعنی ایسا شخص مؤمن نہیں رہتا مگر کافر بھی نہیں ہوتا، اور خوارج کے نزدیک مؤمنین سے نکل کر کافر ہو جاتا ہے، مصنف رحمۃ اللہ نے ان کا رد کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ پہلے دو درجوں میں نہ مؤمنین سے نکلتا ہے نہ کافر ہو جاتا ہے جیسے قرآن مجید میں باہم قتال جیسے کبیرہ کے مرتکب ہونے والے مؤمنین کے فریقین کو اللہ تعالیٰ نے مؤمنین فرمایا ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا قَالُوْا الْاِيْمَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْعَمَلِ وَ الْكُفْرُ
اور معتزلہ نے جب کہا کہ ایمان عبارت ہے تصدیق ،اقرار و عمل کے مجموعہ سے
تَكْذِيْبُ الْحَقِّ وَجُحُوْدُهٗ جَعَلُوْهُ قِسْمًا ثَالِثًا نَازِلًا بَيْنَ مَنْزِلَتَيِ الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ لِمُشَارَكَتِهٖ
اور کفر حق کو جھٹلانا اور اس کا انکار ہے تو فاسق کو تیسری قسم ٹھہرایا مؤمن اور کافر کے درمیان اترنے والا
كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِيْ بَعْضِ الْاَحْكَامِ
کیوں کہ فاسق ہر ایک کے ساتھ شریک ہے بعض احکام میں

تشریح: مطلب واضح ہے مزید طویل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَ تَخْصِیْصُ الْاِضْلَالِ بِهِمْ مُرَتَّبًا عَلٰی صِفَةِ الْفِسْقِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّهُ الَّذِیْ اَعَدَّهُمْ لِلْاِضْلَالِ

اور فاسقین کے ساتھ گمراہی کی تخصیص اس کو صفت فسق پر مرتب کرتے ہوئے دلالت کرتی ہے کہ یہی فسق وہ چیز ہے جس نے ان کو تیار کیا اضلال

وَ اَدّٰی بِهِمْ اِلَی الضَّلَالِ بِهٖ ،وَذٰالِكَ لِاَنَّ کُفْرَهُمْ وَعُدُوْلَهُمْ عَنِ الْحَقِّ وَاِصْرَارَهُمْ

کے لئے اور ان کو لے گیا مثال کی وجہ سے گمراہ ہونے کی طرف، اور یہ اس لئے کہ ان کے کفر اور حق سے پھرنے اور باطل پر ان کے اصرار نے ان کی

بِالْبَاطِلِ صَرَّفَتْ وُجُوْهَ اَفْکَارِهِمْ عَنْ حِکْمَةِ الْمَثَلِ اِلٰی حَقَارَةِ الْمُمَثِّلِ بِهٖ حَتّٰی وَسِخَتْ

سوچوں کے چہرے پھیر دیئے مثال کی حکمت سے اس مثال دینے والے کی حقارت کی طرف جس نے وہ مثال دی، یہاں تک کہ اس کے ذریعے ان کی

بِهٖ جَهَالَتُهُمْ وَازْدَادَتْ ضَلَالَتُهُمْ فَاَنْکَرُوْهُ وَاسْتَهْزَءُ وْابِهٖ

جہالت زیادہ گندی ہوگئی اور ان کی گمراہی بڑھ گئی تو اس کا انکار کر دیا اور اس سے مذاق کیا

تشریح: اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **و ما یضل به الا الفاسقین** اس میں فاسقین کی صفت فسق ذکر کر کے ان پر اضلال کا حکم لگایا اور کسی خاص صفت کا ذکر کر کے حکم لگانا ظاہر کرتا ہے کہ یہی صفت اس حکم کا سبب ہے، اور وہ نفی اور استثناء کے ساتھ ذکر کیا جس سے تخصیص پیدا ہوتی ہے، تو مطلب یہ نکلا کہ اضلال اُن لوگوں کا ہوتا ہے جو صفت فسق سے موصوف ہیں تو یہ طرز صفت فسق کے سبب اضلال ہونے کو ظاہر کرتی ہے کہ یہی فسق ان کو مثال کے ذریعے گمراہی کی طرف لے گیا اور اسی فسق نے اُن میں ضلالت پیدا کرنے پر اللہ کو آمادہ کیا۔

و ذالك لان کفرھم: سے یہ سمجھا رہے ہیں کہ یہ فسق اضلال کا باعث کیوں اور کیسے ہوا؟ کہ وجہ یہ ہوئی کہ کفر نے اور حق سے منہ موڑنے نے اور باطل پر پکا ہونے نے ان کو مثال کی حکمت نہ سمجھنے دی، الٹا مثال دینے والے کی تحقیر کرنے لگے اور جس کلام میں مثال دی گئی اس کا انکار کر دیا تو جہالت بڑھی گمراہی میں اضافہ ہوا اور انکار و مذاق کرنے شروع ہوئے۔

وَ قُرِیَٔ یُضَلُّ عَلَی الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ وَالْفَاسِقُوْنَ بِالرَّفْعِ

اور قرأت کی گئی یُضَلُّ مجہول کے ساتھ اور فاسقون رفع کے ساتھ

تشریح: ایک قرأت بیان کی جو کہ واضح ہے۔

اَلَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَاللّٰهِ ،صِفَةُ الْفَاسِقِیْنَ لِلذَّمِّ وَتَقْرِیْرُ الْفِسْقِ ،وَالنَّقْضُ فَسْخُ التَّرْکِیْبِ

وہ جو توڑتے ہیں اللہ تعالیٰ کے عہد کو یہ فاسقین کی صفت ہے مذمت کے لئے اور فسق کی تقریر (بیان) ہے، اور نقض ترکیب (جوڑ) کو ختم کرنا ہے،

وَاَصْلُهٗ فِیْ طَاقَاتِ الْحَبْلِ ،وَاسْتِعْمَالُهٗ فِیْ اِبْطَالِ الْعَهْدِ مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْعَهْدَ یُسْتَعَارُ لَهُ

اور اس کا اصل استعمال رسی کے بٹے ہوئے اجزاء میں ہوتا ہے، اور اس کا استعمال عہد کے توڑنے میں اس حیثیت سے ہے کہ معاہدہ کے لئے مجازاً رسی

الْحَبْلُ لِمَافِیْهِ مِنْ رَبْطِ اَحَدِالْمُتَعَاهِدَیْنِ بِالْاٰخَرِ ،فَاِنْ اُطْلِقَ مَعَ لَفْظِ الْحَبْلِ کَانَ تَرْشِیْحًا

کا استعمال ہوتا ہے کیوں کہ عہد میں معاہدہ کرنے والے دو میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے، تو اگر نقض حبل کے ساتھ بولا جائے تو نقض

لِلْمَجَازِ وَاِنْ ذُكِرَ مَعَ الْعَهْدِ كَانَ رَمْزًا اِلٰى مَاهُوَ مِنْ رَوَادِفِهٖ وَهُوَ اَنَّ الْعَهْدَ مِثْلُ الْحَبْلِ فِيْ

کا استعمال ترشیح مجاز ہوگا، اور اگر نقض عہد کے ساتھ ذکر ہو تو اشارہ ہوگا اُس کی طرف جو نقض کے مناسبات میں سے ہوگا اور وہ مناسبت یہ ہوگی کہ عہد رسی کی

ثَبَاتِ الْوُصْلَةِ بَيْنَ الْمُتَعَاهِدَيْنِ كَقَوْلِكَ شُجَاعٌ يَفْتَرِسُ اَقْرَانَهٗ وَعَالِمٌ يَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ

مثل ہے دو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان تعلق مضبوط کرنے میں، جیسے تیرا قول ہے شجاعٌ یفترس اقرانہٗ اور عالم یغترف منه الناس

فَاِنَّ فِيْهِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّهٗ اَسَدٌ فِيْ شُجَاعَتِهٖ بَحْرٌ بِالنَّظْرِ اِلٰى اِفَادَتِهٖ

کہ اس میں تنبیہ ہے کہ بہادر شیر ہے اپنی بہادری میں اور عالم دریا ہے اپنے فائدے دینے میں،

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اول الذین ینقضون کی ترکیب بیان کی ہے کہ مذکور الفاسقین موصوف ہے اور یہ اس کی صفت ہے، اور یہ صفت برائے ذم ہے، نیز الفاسقین میں فسق میں مبتلا لوگوں کا جو فسق ذکر ہوا ہے، اِس آیت سے اُس فسق کا بیان اور تقریر ہے۔

دوم: ینقضون کی تفسیر کرنے کے لئے نقض کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، فرمایا کہ نقض کا اصل استعمال تو ترکیب کے توڑنے کے لئے ہے یعنی کسی مرکب حسی کے اجزاء ترکیبیہ میں تفریق کر دینا، اس لئے رسی کی متعدد جڑی ہوئی لڑیوں میں تفریق کے لئے نقض استعمال ہوتا ہے، اور بنی ہوئی دیوار کو توڑ دینا بھی نقض کہلاتا ہے، مگر چوں کہ عہد کوئی حسی چیز نہیں ہے اس لئے عہد میں نقض کا استعمال خلاف حقیقت ہوگا اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا کہ چوں کہ عربی زبان میں عہد کو رسی سے تشبیہ دے کر اُس پر حبل (رسی) کا اطلاق ہوتا ہے، اسی مناسبت سے عہد توڑنے کے لئے بھی مجازاً وہ لفظ عہد توڑنے کے لئے استعمال ہوتا ہے جو رسی کے اجزاء توڑنے کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی نقض یہ ترشیح مجاز ہے، ترشیح مجاز سے مراد استعارہ ہے مطلب یہ ہے کہ آیت میں استعارہ بالکنایہ ہے جس میں فقط مشبہ ذکر ہوتا ہے اور مشبہ بہ دل میں متصور ہو کر حذف ہوتا ہے اور مشبہ بہ کا کوئی لازم ذکر کر کے مشبہ بہ کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

یہاں اول دل دل میں حبل عہد کے لئے بول کر استعارہ کیا گیا کیوں کہ جیسے حبل میں متفرق اجزاء جڑے ہوتے ہیں ایسے ہی عہد میں دو معاہدہ کرنے والوں کے درمیان جوڑ پیدا ہوتا ہے، یہ استعارہ مکنیہ اور استعارہ بالکنایہ کہلاتا ہے، اسی کی مثال ہے جیسے کسی کے متعلق کہیں شجاع یفترس اقرانہٗ فلاں بہادر ہے جو ہم عمروں کو شکار کر لیتا ہے، کہ اس میں مشبہ ذکر ہے بہادر شخص، مشبہ بہ شیر حذف ہے لیکن اس کا لازم افتراس مشبہ کے لئے بولا گیا بہادر کو دل دل میں شیر سے تشبیہ دیتے ہوئے، اور جیسے عالم یغترف منه الناس فلاں عالم ہے جس سے لوگ چلو بھرتے ہیں، عالم مشبہ ذکر ہے اس کو دریا کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور دریا کا لازم اُس سے چلو کے ذریعہ پانی لینا ذکر ہوا اور دل دل میں مشبہ بہ دریا سے تشبیہ دی گئی، پھر یہاں نقض ابطال عہد کے لئے بولا گیا جو مشبہ بہ حبل کے ٹوٹنے کے لئے مستعمل ہے، اور چوں کہ مشبہ بہ (حبل) ذکر نہیں اور اس کا ایک لازم (نقض) ذکر ہے اس لئے یہ بھی استعارہ مکنیہ ہوا، پھر چوں کہ جب مشبہ بہ (صراحۃً تو ذکر نہ ہو مگر) قرینہ کے ذکر کی صورت میں ذکر ہو تو اس کو استعارہ تصریحیہ و تحقیقیہ کہتے ہیں اس لئے یہاں نقض کے ذکر کے قرینہ کے ذریعہ مشبہ بہ حبل گویا ذکر ہے اس لئے یہ استعارہ تصریحیہ و تحقیقیہ بھی ہوا۔

وَ الْعَهْدُ الْمُوَثَّقُ وَوَضْعُهٗ لِمَامِنْ شَانِهٖ اَنْ يُّرَاعٰى وَيُتَعَهَّدُ كَالْوَصِيَّةِ وَالْيَمِيْنِ وَيُقَالُ

اور عہد مضبوط باندھے ہوئے کا نام ہے، اور اس کی وضع اس کیلئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کا خیال رکھا جائے اور حفاظت کی جائے، جیسے وصیت اور قسم اور

لِلدَّارِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا تُرَاعٰى بِالرُّجُوْعِ اِلَيْهِ وَالتَّارِيْخِ لِاَنَّهٗ يُحْفَظُ

گھر کو بھی عہد کہا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اس کی طرف لوٹ کر اس کا خیال رکھا جاتا ہے، اور تاریخ کو بھی اس لئے کہ اس کو یاد رکھا جاتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں عہد کی لغوی تحقیق ذکر ہوئی جو ترجمہ سے واضح ہے۔

وَ هٰذَا الْعَهْدُ اِمَّا الْعَهْدُ الْمَاْخُوْذُ بِالْعَقْلِ وَ هُوَ الْحُجَّةُ الْقَائِمَةُ عَلٰى عِبَادِهِ الدَّالَّةُ عَلٰى

اور اس عہد سے مراد یا وہ عہد ہے جو عقل کے ذریعے لیا گیا اور وہ حجت ہے جو بندوں پر قائم ہے جو اس کی توحید اور واجب

تَوْحِيْدِهٖ وَوُجُوْبِ وُجُوْدِهٖ وَصِدْقِ رَسُوْلِهٖ وَعَلَيْهِ نَزَلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى

الوجود ہونے اور اس کے رسول کے سچا ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اسی پر نازل ہوا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان واشهدهم على انفسهم یا

اَنْفُسِهِمْ اَوِالْمَاْخُوْذُبِالرُّسُلِ عَلَى الْاُمَمِ بِاَنَّهُمْ اِذَابُعِثَ اِلَيْهِمْ رَسُوْلٌ مُصَدَّقٌ بِالْمُعْجِزَاتِ

وہ عہد ہے جو پیغمبروں کے ذریعے امتوں پر لیا گیا کہ جب بھی اُن کی طرف کوئی رسول بھیجا جائے معجزات کے ذریعے جس کی تصدیق کی گئی ہو اس کی

صَدَّقُوْهُ وَاتَّبَعُوْهُ وَلَمْ يَكْتُمُوْاامْرَهٗ وَلَمْ يُخَالِفُوْاحُكْمَهٗ وَاِلَيْهِ اِشَارَةٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى

تصدیق کریں اور اتباع کریں اور اس کے متعلق حال کو نہ چھپائیں اور اس کے حکم کی خلاف ورزی نہ کریں، اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان

وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوالْكِتٰبَ وَنَظَائِرِهٖ ،وَقِيْلَ عُهُوْدُاللّٰهِ ثَلٰثَةٌ عَهْدٌاَخَذَعَلٰى

و اذ اخذ اللّٰه ميثاق الذين اوتواالكتب اور اس جیسوں کے ذریعے، اور کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے عہد تین ہیں،

جَمِيْعِ ذُرِّيَّةِ آدَمَ بِاَنْ يُّقِرُّوْا بِرُبُوْبِيَّتِهٖ وَ عَهْدٌ اَخَذَهٗ عَلَى النَّبِيِّيْنَ بِاَنْ يُّقِيْمُوْاالدِّيْنَ وَ لَا

ایک وہ عہد ہے جو ساری اولاد آدم سے لیا کہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں، دوسرا وہ عہد جو نبیوں سے لیا کہ دین کو قائم کریں گے اور اس میں

يَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ وَعَهْدٌاَخَذَهٗ عَلَى الْعُلَمَاءِ بِاَنْ يُّبَيِّنُوْاالْحَقَّ وَلَايَكْتُمُوْهُ

متفرق نہ ہوں گے، تیسرا وہ عہد ہے جو علماء سے لیا کہ حق بیان کریں گے اور اس کو نہ چھپائیں گے

تشریح: آیت میں جس عہد توڑنے کا ذکر ہوا یہ کون سا عہد ہے؟ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اُسی عہد سے متعلق تین قول نقل کئے ہیں، بہر حال عہد جتنے قسم کے بھی ہوں آیت میں اللہ تعالیٰ کی ربوبیت، توحید، پیغمبروں کی تصدیق، اہل علم آدمی ہوں تو ان کا اظہار حق کرنا مراد ہے، کیوں کہ الذين ينقضون عهد الله میں فاسقین کا حال ذکر ہے اور اُن سے متعلق وہ عہد نہیں جو انبیاء علیہم السلام سے لیا گیا۔

مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهٖ ، اَلضَّمِيْرُ لِلْعَهْدِ، وَ الْمِيْثَاقُ اِسْمٌ لِمَايَقَعُ بِهِ الْوِثَاقَةُ وَهِيَ الْاِسْتِحْكَامُ وَ

اس عہد کے مضبوط کرنے کے بعد] ميثاقه کی ضمیر عہد کی طرف راجع ہے، میثاق اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے وثاقہ یعنی مضبوطی حاصل ہو، اور اس

الْمُرَادُ بِهٖ مَاوَثَّقَ اللّٰهُ بِهٖ عَهْدَهٗ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْكُتُبِ ،اَوْمَا وَثَّقُوْهُ بِهٖ مِنَ الْاِلْتِزَامِ وَالْقَبُوْلِ
سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنا عہد مضبوط کیا یعنی آیات اور کتابیں، یا وہ چیز مراد ہے جس کے ذریعے خود لوگوں نے اُس
وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَمِنْ لِلْاِبْتِدَاءِ فَاِنَّ اِبْتِدَاءَ النَّقْضِ بَعْدَالْمِيْثَاقِ
عہد کو مضبوط کیا اور احتمال ہے کہ میثاق بمعنی مصدر ہو اور مِن ابتداء کے لئے ہو کیوں کہ نقض کی ابتداء مضبوط کرنے کے بعد ہے

تشریح: یعنی میثاق میں دو احتمال ہیں اول: اسم آلہ ہو یعنی مضبوط کرنے کا آلہ، پھر اگر مراد اللہ تعالیٰ کا مضبوط کرنا ہو تو میثاق اللہ تعالیٰ کی آیات اور کتابیں ہیں، اور اگر بندوں کا مضبوط کرنا مراد ہو تو میثاق سے بندوں کا اُس عہد کو قبول کرنا مراد ہے، دوم: میثاق بمعنی مصدر ہو یعنی عہد کو مضبوط کرنا، کہ اس کو مضبوط کرنے کے بعد توڑ دیتے ہیں، اس صورت میں مِن ابتدائیہ ہوگی کہ عہد کا نقض مضبوط کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے، باقی واضح ہے۔

وَيَقْطَعُوْنَ مَا اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖ اَنْ يُّوْصَلَ ،يَحْتَمِلُ كُلَّ قَطِيْعَةٍ لَايَرْضَاهَااللّٰهُ تَعَالٰى كَقَطْعِ
اور توڑتے ہیں اس کو جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ جوڑا جائے]یہ احتمال رکھتا ہے ہر ایسے توڑ کا جس کو اللہ تعالیٰ پسند
الرَّحِمِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْ مُوَالَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالتَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْكُتُبِ
نہیں فرماتے، جیسے رشتہ داری توڑنا، مسلمانوں کی محبت سے منہ موڑنا، انبیاء کرام علیہم السلام اور کتابوں کی تصدیق میں فرق کرنا
فِي التَّصْدِيْقِ وَتَرْكِ الْجَمَاعَاتِ الْمَفْرُوْضَةِ وَسَائِرِمَافِيْهِ رَفْضُ خَيْرٍاَوْتَعَاطِيْ شَرٍّفَاِنَّهٗ
(بعض کو ماننا اور بعض کا انکار کرنا) اور فرض جماعتوں کو چھوڑنا، اور وہ سب چیزیں جن میں خیر کا چھوڑنا یا شر کا مرتکب ہونا ہو کیوں کہ یہ سب اس
يَقْطَعُ الْوُصْلَةَ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ الْعَبْدِالْمَقْصُوْدَةَ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَصْلٍ وَفَصْلٍ
تعلق کو ختم کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان ہے جو ہر جوڑ اور توڑ سے مقصود بالذات ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے بتایا کہ یقطعون ما امر اللّٰہ بہ ان یوصل عام معلوم ہوتا ہے ہر اُس کو جس کو جوڑنا چاہیے مثلاً بندوں کے ساتھ تعلق اور بندوں میں سے خاص بندوں سب انبیاء علیہم السلام سے تعلق اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق اِن میں سے کسی کو بھی توڑنے کا کوئی کام کرنا اِس کے تحت داخل ہے، عام بندوں سے تعلق توڑنے کی صورت قطع رحمی، انبیاء علیہم السلام سے توڑنے کی صورت بعض انبیاء کا انکار، اللہ تعالیٰ سے تعلق توڑنے کی صورت اللہ تعالیٰ کے فرائض چھوڑنا اور خیر چھوڑنا اور شر کا کرنا ہے۔

وَالْاَمْرُ هُوَ الْقَوْلُ الطَّالِبُ لِلْفِعْلِ وَقِيْلَ مَعَ الْعُلُوِّوَقِيْلَ مَعَ الْاِسْتِعْلَاءِ ،وَبِهٖ سُمِّيَ الْاَمْرُ
اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو، اور کہا گیا کہ بلند مرتبہ ہونے کے ساتھ اور کہا گیا بلند مرتبہ سمجھنے کے ساتھ اور اسی کے ساتھ نام
الَّذِيْ هُوَوَاحِدُالْاُمُوْرِتَسْمِيَةً لِلْمَفْعُوْلِ بِهٖ بِالْمَصْدَرِفَاِنَّهٗ مِمَّايُؤْمَرُبِهٖ كَمَاقِيْلَ لَهٗ شَاْنٌ
رکھا گیا اُس امر کا جو اُمور کا واحد ہے مفعول بہ کا مصدر کے ساتھ نام رکھ کر کیوں کہ وہ بھی اُن میں سے ہے جس کا حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ فعل کو

وَ هُوَ الطَّلَبُ وَالْقَصْدُ يُقَالُ شَأَنْتُ شَأْنَهُ اِذَا قَصَدْتُ قَصْدَهُ ،

شان بھی کہا جاتا ہے اور شان طلب اور قصد کا نام ہے کہا جاتا ہے شانتُ شانہٗ جب آپ اُس کا قصد کرو

تشریح :اس عبارت میں مصنف ؒ نے مَا اَمَرَ اللّٰهُ کے لفظ اَمَرَ کی تفسیر کرنے کے لئے امر کی لغوی تحقیق بیان کی ہے، امر جو نہی کی ضد اور اوامر کا واحد ہے اس کی تعریف میں تین قول ہیں ① وہ قول جس میں مطلق طلب فعل ہو نہ بلند مرتبہ ہونے کی قید ہے نہ اپنے کو بلند مرتبہ سمجھنے کی قید ہے ② ایسے قول کا قائل بلند مرتبہ ہو تو اُس کا ایسا قول امر ہے ③ ایسے قول کا قائل اپنے کو بلند مرتبہ سمجھے خواہ واقع میں بلند مرتبہ ہو یا نہ اُس کا ایسا قول امر ہے، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے امر کا اطلاق مجازی بیان کیا ہے کہ مجازاً امر کا اطلاق اُمُور کے واحد امر پر بھی ہوتا ہے یعنی کوئی سا کام، اس کو بھی امر کہتے ہیں کیوں کہ وہ مأ مور بہ بنایا جاتا ہے یعنی حکم کیا ہوا، اس طرح یہ مفعول بہ کا نام مصدر کے ساتھ رکھا گیا ہوگا، اور یہ ایسے ہے جیسے مجازاً فعل کو شأن کہتے ہیں جب کہ شان کا معنی قصد ہے پھر قصد کیے ہوئے فعل کو شأن کہہ دیتے ہیں یہ بھی مفعول بہ کا نام مصدر کے ساتھ رکھنا ہے۔

وَ اَنْ يُّوْصَلَ يَحْتَمِلُ النَّصْبَ وَالْخَفْضَ عَلٰى اَنَّهٗ بَدَلٌ مِنْ مَا اَوْ ضَمِيْرِهٖ وَالثَّانِيْ اَحْسَنُ

اور اَنْ يُّوْصَلَ احتمال رکھتا ہے نصب اور جر کا اس بناء پر کہ ما سے یا اس کی ضمیر سے بدل ہے ،اور دوسرا احتمال لفظاً ومعنیً

لَفْظًا وَّمَعْنًى

زیادہ بہتر ہے

تشریح :یعنی اَنْ يُّوْصَلَ مَا سے بدل ہو تو منصوب اور بِهٖ کی ضمیر سے بدل ہو تو حرف جر کے تحت ہو کر مجرور ہے اور ضمیر سے بدل ہو کر مجرور ہونے کا احتمال راجح ہے کیوں کہ مبدل منہ قریب ہے لفظاً، اور اس لیے بھی اگر مَا سے بدل ہو تو مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے اور بدل اصل ہوتا ہے اس لحاظ سے امرُ اللّٰه ساقط الاعتبار ہو جائے گا، لیکن جب بِهٖ کی ضمیر مجرور سے بدل ہو تو امرُ اللّٰه کا ساقط الاعتبار ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وَ يُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ ،بِالْمَنْعِ عَنِ الْاِيْمَانِ وَالْاِسْتِهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوَصْلِ الَّتِيْ

[اور فساد کرتے ہیں زمین میں] ایمان سے منع کر کے اور حق سے مذاق کر کے، اور اُس تعلق کو توڑ کر جس کے ذریعے جہان

بِهَا نِظَامُ الْعَالَمِ وَصَلَاحُهٗ

کا انتظام اور درستگی ہے

تشریح :اس عبارت میں مصنف ؒ نے اُن کے فساد فی الارض کی صورتیں بیان فرمائیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

اُولٰٓئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ ،الَّذِيْنَ خَسِرُوْا بِاِهْمَالِ الْعَقْلِ عَنِ النَّظَرِ وَاقْتِبَاسِ مَا يُفِيْدُهُمُ

یہی لوگ نقصان حاصل کرنے والے ہیں جنہوں نے خسارہ پایا عقل کو غور سے بیکار کر کے اور اُن چیزوں سے بیکار کر کے جو اُن کو ہمیشہ کی زندگی

الْحَيٰوةَ الْاَبَدِيَّةَ وَاسْتِبْدَالِ الْاِنْكَارِ وَالطَّعْنِ فِي الْاٰيَاتِ بِالْاِيْمَانِ بِهَا وَالنَّظَرِ فِيْ حَقَائِقِهَا وَ

کا فائدہ دیتیں ،اور آیتوں پر ایمان لانے اور اُن کے حقائق میں غور کرنے اور اُن کے انوار سے روشنی لینے کے بجائے انکار کر کے اور آیات میں

الْاِقْتِبَاسِ مِنْ اَنْوَارِهَا وَ اِشْتِرَاءِ النَّقْضِ بِالْوَفَاءِ وَالْفَسَادِ بِالصَّلَاحِ وَالْعِقَابِ بِالثَّوَابِ
طعن کر کے، اور عہد پورا کرنے کی جگہ عہد توڑ کر اور صلاح کی جگہ فساد اور ثواب کے بدلے سزا اختیار کر کے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اِن خسارہ پانے والوں کے خسارے کی مختلف صورتیں بیان کیں جو خسارے کے اسباب اور اُن کے انجام ہیں، ترجمے سے ظاہر ہیں۔

كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ، اِسْتِخْبَارٌ فِيْهِ اِنْكَارٌ وَتَعْجِيْبٌ لِكُفْرِهِمْ بِاِنْكَارِ الْحَالِ الَّتِيْ يَقَعُ الْكُفْرُ
کیسے انکار کرتے ہو اللہ تعالیٰ کا] یہ ایسے طریقہ سے خبر پوچھنا ہے جس میں انکار اور تعجب دلانا ہے اُن کے کفر پر ایسے حال کا انکار کر کے جس پر کفر واقع
عَلَيْهَا عَلَى الطَّرِيْقِ الْبُرْهَانِيِّ لِاَنَّ صُدُوْرَهٗ لَايَنْفَكُّ عَنْ حَالٍ وَصِفَةٍ فَاِذَا اُنْكِرَ اَنْ يَكُوْنَ
ہو سکے مدلل طریقہ پر کیوں کہ کفر کا صادر ہونا کسی حال اور صفت سے الگ نہیں ہو سکتا اور جب کفر کے لئے ایسا حال ہونے کا جس
لِكُفْرِهِمْ حَالٌ يُوْجَدُ عَلَيْهَا اِسْتَلْزَمَ ذٰلِكَ اِنْكَارَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ اَبْلَغُ وَاَقْوٰى فِيْ اِنْكَارِ الْكُفْرِ
پر کفر پایا جائے انکار کر دیا تو یہ مستلزم ہے اُن کے کفر موجود ہونے کے انکار کو تو یہ اَتَكْفُرُوْنَ کہہ کر کفر کے انکار سے بڑھ کر اور زیادہ قوی ہے
مِنْ اَتَكْفُرُوْنَ وَاَوْفَقُ لِمَا بَعْدَهٗ مِنَ الْحَالِ
اور بعد میں ذکر ہونے والے حال کے زیادہ موافق ہے

تشریح: چونکہ کیف تکفرون باللّٰہ میں کیف استفہام کے لئے ہے اور استفہام کے ذریعہ ناواقف واقف سے کچھ معلوم کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ ایسے استفہام سے پاک ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ یہاں استفہام سے ان کے کفر کرنے کی وجہ معلوم کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ استفہام انکاری ہے کہ تمہیں اللہ کا انکار نہ کرنا چاہیئے، اور دوسروں کو تعجب دلانا مقصود ہے کہ دیکھو کہ کفر باللہ کا کوئی سبب موجود نہیں بلکہ ایمان باللہ کے بہت سے اسباب خود اُن کے جسم اور زندگی میں موجود اور مشاہدہ ہیں تعجب ہے کہ پھر بھی کفر باللہ کرتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں تکفرون کی ضمیر مخاطب فاعل ذوالحال اور وکنتم امواتاً (ای وقد کنتم امواتاً) حال ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر کرنے کے لئے کوئی حال موجود ہونے کا انکار کر کے کفر کے وجود کا انکار کر رہے ہیں، اگر کفر کا انکار ہوتا اور کفر کے حال موجود ہونے کا انکار نہ ہوتا تو اُس میں انکار اتنا قوی اور مضبوط نہ ہوتا جتنا کفر کے حال کے وجود سے کفر کا انکار کرنے میں قوت اور مضبوطی ہے۔

اوفق لما بعدہ من الحال: کا مطلب ہے کہ مابعد میں جو حالات ذکر ہوئے وہ مقتضی ایمان ہیں نہ کہ سبب کفر، تو یہ حالات جب مقتضی ایمان ہیں تو اُن سے پہلے ایسے حالات کی نفی ہوتی جو مقتضی کفر ہوں اور کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتاً مقید کرنے سے یہی مقصود حاصل ہے کہ مقتضی کفر حالات کی نفی ہے اور اس کے ساتھ ہی مقتضی ایمان حالات کا ثبوت ذکر ہو گیا، دونوں میں مناسبت ہوئی۔

بطریق البرھانی: کا مطلب ہے کہ کفر کا انکار اور نفی مستدل طریقے سے ہے کہ کفر نہ ہوتا کیوں کہ اس کا کوئی حال مقتضی نہیں اور ایمان ہوتا کیونکہ اُس کے مقتضی کئی حالات ہیں، چوں کہ کفر کسی حال کو لازم ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی اور لازم کے اثبات

سے ملزوم کا اثبات کنایہ ہے جس میں ثبوت ونفی مع دلیل ہوتی ہے اور کنایہ صریح سے ابلغ ہے اس لئے حال کفر کی نفی ابلغ واقوی ہے نفی کفر میں مطلق کفر کی نفی سے، یہاں یہ بھی تقریر کی گئی ہے کہ کیف تکفرون بذریعہ کیف استفہام ابلغ واقوی ہے بذریعہ ہمزہ استفہام کے انکار کے، کیوں کہ کیف کے ذریعہ استفہام میں دلیل بھی موجود ہوتی ہے۔

فائدہ: یہاں استخبار فرمایا استفہام نہیں فرمایا کیوں کہ استفہام میں پوچھنے والے کے عدم علم کا مفہوم نکلتا ہے لیکن استخبار میں لازم نہیں کہ خبر طلب کرنے والے میں عدم علم ہو، تو استخبار میں اللہ تعالی کی ذات کا ادب زیادہ ملحوظ ہے۔

وَ الْخِطَابُ مَعَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِمَا وَصَفَهُمْ بِالْكُفْرِ وَسُوْءِ الْمَقَالِ وَخُبْثِ الْفِعَالِ خَاطَبَهُمْ

اورخطاب کافروں کے ساتھ ہے کیوں کہ ان کو موصوف بتایا کفر کے ساتھ اور بری کلام اور برے کاموں کے ساتھ، اُن کو مخاطب

عَلٰى طَرِيْقَةِ الْاِلْتِفَاتِ وَوَبَّخَهُمْ عَلٰى كُفْرِهِمْ مَعَ عِلْمِهِمْ بِحَالِهِمُ الْمُقْتَضِيَةِ خِلَافَ

بنایا بطریق التفات اور ڈانٹا اُن کے کفر پر باوجودے کہ ان کو علم ہے ایسے حال کا جو تقاضا کرتا ہے اس کے خلاف کا، اور معنی یہ ہے کہ

ذَالِكَ وَ الْمَعْنٰى اَخْبِرُوْنِيْ عَلٰى اَيِّ حَالٍ تَكْفُرُوْنَ

مجھے بتاؤ کونسے حال پر کفر کرتے ہو۔

تشریح: کیف تکفرون کے مخاطب کون ہیں؟ اس بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے کئی قول ذکر فرمائے، پہلا قول جو راجح ہے اس عبارت میں ذکر ہوا، کہ کافر لوگ مخاطب ہیں، کیوں کہ اُن کو خطاب ہے جن کا ذکر اما الذین کفروا سے گذرا ہے، اور اُنہی کافروں کی بری گفتگو یعنی ما ذا اراد اللہ بہذا مثلاً ذکر ہوئی، اور انہی کے برے افعال الفاسقین کہہ کر ذکر ہوئے، اور اُن سب کا مصداق کافر ہیں اس لئے کیف تکفرون سے بھی وہی مخاطب بنائے گئے، یہ التفات من الغیبہ الی الخطاب ہے، مصنف نے فرمایا کہ اس انداز سوال سے اُن کو کفر پر ڈانٹ بھی ہے کہ ایسا حال جو ایمان باللہ کا مقتضی ہے معلوم ہونے کے باوجود کیوں کفر باللہ کرتے ہو؟

والمعنی اخبرونی: یعنی کیف کے بعد کلام تام کی صورت میں کیف محلا منصوب ہوتا ہے اس لئے اُس کا کوئی عامل ناصب ہونا چاہیے، یہاں کونسا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر کیا کہ اخبرونی عامل ناصب مقدر ہے جس پر استخبار دال ہے۔

وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا، اَيْ اَجْسَامًا لَا حَيٰوةَ لَهَا عَنَاصِرَ وَاَغْذِيَةً وَاَخْلَاطًا وَنُطَفًا وَمُضَغًا مُخَلَّقَةً وَ غَيْرَ

جب کہ تم مردے تھے یعنی ایسے جسم تھے جن میں زندگی نہ تھی عناصر اور غذائیں اور اخلاط اور نطفے اور مکمل اور نامکمل بوٹیوں کی صورت میں تھے

مُخَلَّقَةٍ فَاَحْيَاكُمْ بِخَلْقِ الْاَرْوَاحِ وَنَفْخِهَا فِيْكُمْ، وَاِنَّمَا عُطِفَ بِالْفَاءِ لِاَنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِمَا عُطِفَ

پھر تم کو زندگی دی] روحیں پیدا کر کے اور تمہارے اندر روحوں کو پھونک کر، اور بس عطف کیا گیا فاء کے ذریعے کیوں کہ یہ معطوف علیہ حال کے

عَلَيْهِ غَيْرُ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِخِلَافِ الْبَوَاقِيْ

متصل بعد کا حال ہے جو اس سے مؤخر نہیں بخلاف باقی حالات کے

تشریح: کنتم امواتا میں جس حالت موت کا ذکر ہوا اُس سے وہ سب مختلف حالتیں مراد ہیں جو ماں کے پیٹ میں روح ڈالے جانے سے پہلے گذریں، یعنی حیات سے موصوف ہونے سے پہلے تک موت ہے، عناصر عنصر کی جمع ہے عناصر وہ مختلف مزاج کی

چیزیں ہیں جن سے اجسام مرکب ہوتے ہوں انسانی جسم چار عناصر سے مرکب ہے مٹی، پانی، آگ، ہواء، پھر عنصر دو قسم کے ہیں اول ثقیل جس کی حرکت نیچے کی طرف ہو پھر اگر کل حرکت نیچے کی طرف ہو تو ثقیل مطلق ہے جیسے مٹی، اور کل حرکت نیچے کی طرف نہ ہو تو ثقیل بالاضافۃ ہے جیسے پانی، دوم، عنصر خفیف (ہلکا) وہ ہے جس کی اکثر حرکات اوپر کی جانب ہوں، پھر اگر کل حرکتیں اوپر کی طرف ہوں تو خفیف مطلق ہے جیسے آگ، ورنہ خفیف بالاضافہ ہے جیسے ہواء، اغذیہ غذاء کی جمع ہے خوراکیں، یعنی انسان غذاؤں کی صورت میں بھی رہا ہے جن غذاؤں کے کھانے سے ماں باپ کا خون بنا جس سے منی بنی ہے، اخلاط خِلط کی جمع ہے بمعنی مخلوط جس سے مراد غذاؤں سے حاصل شدہ مادے ہیں یعنی خون، صفراء، بلغم، سوداء، چوں کہ عناصر اول حالت ہے جس سے پہلے کوئی حالت نہیں، اور روح ڈالے جانے سے پہلے مضغہ آخری حالت ہے اس لئے مصنف نے اُن کے وجود کی ترتیب پر حالات ذکر فرمائے،

فاحیاکم: میں مذکورہ حالات کے بعد کی زندگی مراد ہے یعنی روح پیدا کر کے روح کو تیار جسم عنصری میں پھونکا جانا، مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ ہر پیدا ہونے والے انسان کی روح اُس کی پیدائش سے ذرا پہلے پیدا ہوتی ہے اور پھر جسم میں داخل کر دی جاتی ہے، اس بارے میں دو قول ہیں ① امام محمد بن نصر اور ابن حزم رحمہما اللہ فرماتے ہیں روحیں جسموں سے بہت پہلے پیدا ہوئیں اور اس پر ابن حزم رحمہ اللہ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اس کی دلیل عہد الست اور اس کے بارے میں نصوص ہیں وغیرہ ② قول یہ ہے کہ جسم بن جانے کے بعد روح پیدا ہوتی ہے حدیثوں میں انسان کی پیدائش کے ذکر میں ہے کہ چالیس دن مضغہ رہنے کے بعد فرشتہ بھیجا جاتا ہے جو روح پھونکتا ہے، نفخ روح سے مراد روح کی پیدائش ہو کر پھونکا جانا ہے، مگر یہ قول اس لئے مرجوح ہے کہ نفخ و خلق روح میں واضح فرق ہے نفخ خلق نہیں ہے، اس لئے حدیث تخلیق انسان سے استدلال درست نہیں ہے (شرح الصدور ۲۷۶، ۲۷۷)

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا چوں کہ اکثر فاء تعقیب بلا فصل یعنی فوراً بعد ہونے کا معنی دیتا ہے اس لئے کنتم امواتاً فاحیاکم میں احیاء کا عطف بذریعہ فاء ہوا کیوں کہ وہ مذکورہ موت کے بعد متصل ہے دونوں حالتوں کے درمیان تراخی نہیں ہے۔

ثُمَّ يُمِيتُكُمْ عِنْدَ مَا تَقْضِيْ آجَالُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ بِالنُّشُوْرِ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ اَوْ لِلسُّوَالِ
پھر تم کو موت دے گا تمہاری عمروں کی مدتیں ختم ہونے کے وقت [پھر تم کو زندہ کرے گا] زندہ کر کے جس دن صور پھونکا جائے گا یا قبروں میں
فِي الْقُبُوْرِ
سوال کے لئے

تشریح: **ثم یحییکم** میں کونسی زندگی مراد ہے؟ اس بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے: **اول:** قیامت کے دن نفخ صور کے ذریعے زندہ ہو کر جو زندگی ہوگی، اس صورت میں اُس دن کی زندگی ملنے کے بعد جمع کر کے اللہ تعالیٰ کی عدالت میں حاضری کا ذکر ثم الیہ ترجعون میں ہوا، تو ثم یحییکم اور ثم الیہ ترجعون میں ایک مراد ہونے اور تکرار کا وہم ختم ہو جائے گا کہ ثم یحییکم سے نشر اور ثم الیہ ترجعون سے حشر اور حساب و کتاب مراد ہے، دوم: ثم یحییکم سے قبر کی زندگی اور ثم الیہ ترجعون سے قیامت کے دن کی حاضری مراد ہے، ثم یحییکم میں قبر کی زندگی کی تفسیر ابن جریر نے ابو صالح سے اور امام ابن عطیہ اندلسی نے ابن عباس سے نقل کی ہے، مگر قبر کی زندگی کا مدار اس تفسیر پر نہیں ہے، سب اہل سنت کے نزدیک قبر کی زندگی حق ہے،

حیات قبر پر دال متعدد احادیث متواتر بتواتر قدر مشترک ہیں، اس لئے عذاب قبر اور حیات قبر کا منکر ملحد بے دین ہے، اس بارے میں تفصیل کے لیے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر رحمہ اللہ کی تسکین الصدور، راقم کی کتاب (الصراط السوی فی حیات النبی ﷺ یعنی) عقیدہ حیات النبی ﷺ اور صراط مستقیم کا مطالعہ کریں۔

ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ۔ بَعْدَ الْحَشْرِ فَيُجَازِيْكُمْ بِاَعْمَالِكُمْ اَوْتُنْشَرُوْنَ اِلَيْهِ مِنْ قُبُوْرِكُمْ
پھر تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے (حشر کے بعد تو اللہ تعالیٰ تم کو تمہارے اعمال کا بدلہ دے گا، یا زندہ کئے جاؤ گے اللہ کی طرف قبروں سے اٹھ کر حساب کے
لِلْحِسَابِ فَمَا اَعْجَبَ كُفْرُكُمْ مَعَ عِلْمِكُمْ بِحَالِكُمْ هٰذِهٖ
لئے، تو تمہارا کفر کتنا قابل تعجب ہے جب کہ تم اپنا یہ حال جانتے ہو

تشریح: اس عبارت میں ثم الیہ ترجعون کی دو مرادیں ذکر ہوئیں، اگر ثم یحییکم سے قیامت کے دن کی زندگی مراد ہو تو ثم الیہ ترجعون سے مراد حشر اور اس کے بعد جزاء سزا کا حال ہے، اور اگر ثم یحییکم سے قبر میں زندگی مراد ہو تو ثم الیہ ترجعون سے زندہ ہو کر حساب کے لئے میدان قیامت میں اٹھنا مراد ہے، حشر کا معنی ہے زندہ لوگوں کا کسی جگہ خاص مقصد کے لئے جمع ہونا جیسے ان یحشر الناس ضحیٰ، ارسل فرعون فی المدائن حاشرین، اور نشر کا معنی اٹھنا زندہ ہونا ہے، مصنف نے فرمایا کہ آیت میں استفہام چوں کہ تعجیب کے لئے ہے جس سے تعجب کا مفہوم بھی نکلتا ہے اس لئے مطلب ہوا کہ تمہیں یہ سب حال معلوم ہے پھر بھی کفر کرتے ہو تو تمہارا کفر کتنا باعث تعجب ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ اِنْ عَلِمُوْا اَنَّهُمْ كَانُوْا اَمْوَاتًا فَاَحْيَاهُمْ ثُمَّ يُمِيْتُهُمْ لَمْ يَعْلَمُوْا اَنَّهٗ يُحْيِيْهِمْ
تو اگر کہا جائے کہ اگر اُن کو یہ معلوم تھا کہ وہ مردے تھے پھر اللہ نے ان کو زندگی دی پھر ان کو موت دے گا تو یہ تو نہیں جانتے تھے کہ پھر اُن کو زندہ کرے
ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ قُلْتُ تَمَكُّنُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِهِمَا لِمَا نُصِبَ لَهُمْ مِنَ الدَّلَائِلِ
گا پھر اس کی طرف لوٹائے جائیں گے؟ میں کہتا ہوں کہ اُن کا ان دونوں حالوں کو جاننے کی قدرت رکھنا کیوں کہ ان کے سامنے دلائل قائم کیے گئے عذر ختم
مُنَزَّلٌ مَنْزِلَةَ عِلْمِهِمْ فِيْ اِزَالَةِ الْعُذْرِ سِيَّمَا وَ فِي الْاٰيَةِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى مَا يَدُلُّ
کرنے میں اُن کے جاننے کے قائم مقام ٹھہرایا گیا خاص کر جب کہ آیت میں اُس چیز پر تنبیہ ہے جو ان دونوں حالوں کے صحیح ثابت ہونے پر دلالت
عَلٰى صِحَّتِهِمَا وَهُوَ اَنَّهٗ تَعَالٰى لَمَّا قَدَرَ اَنْ اَحْيَاهُمْ اَوَّلًا قَدَرَ اَنْ يُّحْيِيَهُمْ ثَانِيًا فَاِنَّ بَدْءَ الْخَلْقِ
کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اس پر قادر ہے کہ اُن کو پہلی بار زندگی دی وہ قادر ہے کہ اُن کو دوبارہ زندہ کرے کیوں کہ مخلوق کو پہلی بار پیدا کرنا
لَيْسَ بِاَهْوَنَ عَلَيْهِ مِنْ اِعَادَتِهٖ
اللہ تعالیٰ پر اُس کو دوبارہ پیدا کرنے سے زیادہ آسان نہیں ہے

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہوا کہ جب کافر مخاطب ہیں تو ان کے سامنے اظہار تعجب کرتے ہوئے ان کے کفر کو چار حال ذکر کر کے قابل تعجب بتایا گیا دنیاوی زندگی سے پہلے کی موت، دنیاوی زندگی، پھر موت، پھر قیامت کے

دن کی زندگی، اور اللہ کے پاس لوٹنا، اور انداز خطاب ظاہر کررہا ہے کہ یہ چاروں حال مخاطب کافروں کو معلوم ہیں حالاں کہ وہ قیامت کے دن کی زندگی نہیں جانتے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ گو وہ قیامت میں زندہ ہونا نہیں جانتے لیکن قیامت کی زندگی پر دلائل قائم کیے گئے ہیں بالخصوص آیت میں بھی دلیل ذکر ہے کہ دنیا کی زندگی سے پہلے عدم تھا تو جو اُس عدم سے وجود میں لایا ہے وہ دنیاوی زندگی کے بعد کے عدم سے دوبارہ وجود میں لاسکتا ہے، تو اِن دلائل کے ذریعے وہ قیامت کے دن کی زندگی جان سکتے تھے اِسی جان سکنے کو جاننے کے بمنزلہ ٹھہرا کر (کہ گویا جانتے ہیں) ان کو خطاب کیا گیا۔

أَوْ مَعَ الْقَبِيْلَتَيْنِ فَإِنَّهٗ سُبْحَانَهٗ لَمَّا بَيَّنَ دَلَائِلَ التَّوْحِيْدِ وَ النُّبُوَّةِ وَوَعَدَهُمْ عَلَى الْإِيْمَانِ وَ

یا خطاب دونوں جماعتوں کو ہے کیوں کہ اللہ تعالی نے جب توحید اور نبوت کے دلائل بیان کئے اور ایمان لانے پر وعدہ اور کفر پر

أَوْعَدَهُمْ عَلَى الْكُفْرِ أَكَّدَ ذٰلِكَ بِأَنْ عَدَّدَ عَلَيْهِمُ النِّعَمَ الْعَامَّةَ وَالْخَاصَّةَ وَاسْتَقْبَحَ

وعید بیان فرمائی تو اسی کو مؤکد کیا اس طرح کہ ان پر عام اور خاص نعمتیں گنوائیں اور اُن سے کفر کا صادر ہونا قبیح بتایا اور ان بڑی نعمتوں

صُدُوْرَ الْكُفْرِ مِنْهُمْ وَاسْتَبْعَدَهُمْ عَنْهُمْ مَعَ تِلْكَ النِّعَمِ الْجَلِيْلَةِ فَإِنَّ عِظَمَ النِّعَمِ يُوْجِبُ

کے ہوتے اُن سے کفر بعید ہونا ظاہر کیا کیوں کہ نعمت کا عظیم ہونا منعم کی نافرمانی کے عظیم

عِظَمَ مَعْصِيَةِ الْمُنْعِمِ

ہونے کا ثابت کرتا ہے

تشریح: کیف تکفرون کے مخاطب کون ہیں؟ اس کے متعلق پہلا قول ذکر ہوگیا کہ مخاطب کفار ہیں، یہاں سے دوسرا قول ذکر ہے کہ مخاطب کافر اور مسلمان دونوں ہیں، کیوں کہ ماقبل میں توحید و نبوت کے دلائل کے بعد کفر کی وعید فاتقوا النار التی وقودھا الناس و الحجارۃ اعدت للکافرین سے ذکر ہوئی اور بشر الذین آمنوا سے مسلمانوں کے لئے وعدہ ذکر ہوا، اب مزید نعمتیں ذکر کر کے اللہ کا منعم ہونا ذکر کر کے اُس کی نافرمانی کا عظیم ہونا بیان کرنا مقصود ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ اتنی نعمتوں کے ہوتے کافروں کا کفر مستبعد اور انتہائی قبیح ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ كَيْفَ تُعَدُّ الْإِمَاتَةُ مِنَ النِّعَمِ الْمُقْتَضِيَةِ لِشُكْرٍ قُلْتُ لَمَّا كَانَتْ وُصْلَةً إِلَى الْحَيٰوةِ

پھر اگر کہا جائے کہ موت دینا کیسے ایسی نعمتوں میں سے شمار کیا گیا جو شکر کا تقاضا کرتی ہوں؟ میں کہتا ہوں کہ جب موت پہنچنے کا ذریعہ تھی

الثَّانِيَةِ الَّتِيْ هِيَ الْحَيٰوةُ الْحَقِيْقَةُ كَمَا قَالَ تَعَالٰى وَإِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ كَانَتْ

دوسری زندگی تک جو حقیقی زندگی ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا بیشک آخرت کا گھر ہی اصل زندگی ہے، تو موت بڑی نعمتوں میں سے تھی،

مِنَ النِّعَمِ الْعَظِيْمَةِ مَعَ أَنَّ الْمَعْدُوْدَ عَلَيْهِمْ نِعْمَةً هُوَ الْمَعْنَى الْمُنْتَزَعُ مِنَ الْقِصَّةِ بِأَسْرِهَا

ساتھ یہ ہے کہ اُن پر بطور نعمت شمار کیا ہوا وہ معنی ہے جو پورے قصے سے حاصل ہوا ہے، جیسا کہ حال ہو کر جو واقع ہے وہ اُن

كَمَا أَنَّ الْوَاقِعَ حَالًا هُوَ الْعِلْمُ بِهَا لَا كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمَلِ فَإِنَّ بَعْضَهَا مَاضٍ وَ بَعْضُهَا

سب کا علم ہے نہ کہ جملوں میں سے ہر ایک الگ الگ کیوں کہ بعض ماضی کی ہیں بعض مستقبل کی اور دونوں

مُسْتَقْبِلٌ وَ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ اَنْ يَّقَعَ حَالًا،
کا حال بننا صحیح نہیں ہے

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال اور اس کا جواب ذکر ہے، سوال ہوا کہ موت دینا کیسے نعمت ہے؟ دو جواب ہیں اول: اخروی زندگی نعمت ہے کیوں کہ وہی حقیقی زندگی ہے اور موت اُس تک پہنچنے کا ذریعہ ہے تو نعمت کا سبب بن کر نعمت ہوئی، دوم: (مع ان المعدود علیھم سے دوسرا جواب ہے کہ) دراصل آیت میں مذکور حالات کو الگ الگ کر کے نعمت شمار کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ سب حالات کے مجموعہ سے حاصل شدہ معنی نعمت ہے اور وہ معنی ہے کئی بار عدم کے بعد وجود میں لانا اور زندہ کرنا، اور یہ تو نعمت ہے جو شکر کی مقتضی ہے، مجموعہ سے حاصل شدہ معنی اس طرح ایک نعمت ہے جس طرح مجموعہ حالات کا علم تکفرون کی ضمیر فاعل سے حال ہے، ہر ایک الگ الگ حال نہیں بن سکتا کیوں کہ بعض ماضی کی صورت میں اور زمانہ ماضی سے متعلق ہیں جیسے کنتم امواتًا اور احیاکم، اور بعض مستقبل کی صورت میں اور زمانہ مستقبل سے متعلق ہیں جیسے یمیتکم اور یحییکم اور الیہ ترجعون، اور چوں کہ ذوالحال میں زمانہ حال ہوتا ہے اس لئے حال میں بھی زمانہ حال ہونا ضروری ہے، تو ماضی و مستقبل حال نہیں بن سکتے جب کہ آیت میں حال ہیں تو یہی کہیں گے کہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ حال نہیں ہے بلکہ اِن سب حالوں کے مجموعہ کا علم حال ہے اور اس علم کا زمانہ زمانہ حال ہے، تو حال وذوالحال دونوں کا زمانہ ایک ہوا، ایسے ہی اِن کے مجموعہ سے حاصل شدہ معنی یعنی کئی بار عدم کے بعد زندگی نعمت ہے جو شکر کا مقتضی ہے۔

اَوْ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ خَاصَّةً لِتَقْرِيْرِ الْمِنَّةِ عَلَيْهِمْ وَتَبْعِيْدِ الْكُفْرِ عَنْهُمْ عَلٰى مَعْنٰى كَيْفَ يُتَصَوَّرُ
یا خطاب بالخصوص مسلمانوں کو ہے اُن پر احسان ثابت کرنے اور ان سے کفر دور بتانے کے لئے اس معنی پر کہ تم سے کفر کا تصور کیا جائے
مِنْكُمُ الْكُفْرُ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا اَیْ جُهَّالًا فَاَحْيَاكُمْ بِمَا اَفَادَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَالْاِيْمَانِ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ
جب کہ تم مردے تھے یعنی لاعلم تھے پھر اللہ نے تم کو زندہ کیا اُس علم اور ایمان کے ذریعے جو تم کو دیا پھر تم کو موت
الْمَوْتَ الْمَعْرُوْفَ ثُمَّ يُحْيِيْكُمُ الْحَيٰوةَ الْحَقِيْقِيَّةَ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ فَيُثِيْبُكُمْ بِمَا لَا عَيْنٌ
دے گا معروف موت، پھر تم کو حقیقی زندگی سے زندہ کرے گا، پھر اُس کی طرف لوٹائے جاؤ گے تو تم کو بدلہ میں وہ دے گا جو نہ کسی آنکھ نے
رَاَتْ وَلَا اُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلٰى قَلْبِ بَشَرٍ
دیکھا نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی آدمی کے دل پر خیال گذرا

تشریح: اِس عبارت میں تیسرا احتمال ذکر ہے کہ کیف تکفرون کے مخاطب مسلمان ہیں، اور استفہام انکاری ہے کہ تم کیسے کفر کر سکتے ہو یعنی نہیں کر سکتے کہ ایمان جیسی عظیم نعمت تم پر ہے، اس لئے تم سے کفر کا تصور نہیں ہو سکتا، مصنف نے بتایا کہ اس صورت میں کنتم امواتًا میں موت سے مراد جہالت اور احیاکم سے مراد علم وایمان کے ذریعے روحانی زندگی ہے ثم یمیتکم سے مراد دنیا سے جانا ثم یحییکم آخرت کی زندگی اور ثم الیہ ترجعون سے ثواب لینے کے لئے اللہ کے سامنے حاضری مراد ہے۔

وَ الْحَیٰوۃُ حَقِیْقَۃٌ فِی الْقُوَّۃِ الْحَسَّاسَۃِ اَوْمَایَقْتَضِیْھَاوَبِھَاسُمِّیَ الْحَیَوَانُ حَیَوَانًامَجَازٌفِی

اورحیات حقیقت ہے قوت حساسہ میں یااس قوت میں جوقوت حساسہ کا تقاضا کرے ،اسی سے جاندارکانام حیوان رکھاگیا،اورمجاز ہے

الْقُوَّۃِ النَّامِیَۃِ لِاَنَّھَامِنْ طَلَائِعِھَاوَمُقَدَّمَاتِھَاوَفِیْمَایَخُصُّ الْاِنْسَانُ مِنَ الْفَضَائِلِ کَالْعِلْمِ

قوت نامیہ میں کیوں کہ قوت نامیہ قوت حساسہ کے مقدمات میں سے ہے ،اور(مجاز ہے)ان فضائل میں جن سے انسان خاص ہے جیسے علم،

وَ الْعَقْلِ وَالْاِیْمَانِ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ کَمَالُھَاوَغَایَتُھَا

عقل،ایمان اس حیثیت سے کہ یہ قوت حیوانی کا کمال اور غایت ہیں

تشریح :یعنی حیات کے دواستعمال ہیں حقیقت اورمجاز،قوتِ حساسہ میں جس کے ساتھ حس وحرکت ہے یعنی قوتِ لمس یاقوتِ حساسہ کی مقتضی غیبی قوت میں حیات کا استعمال حقیقت ہے،اس کے علاوہ مواقع میں مجاز ہے جیسے قوتِ نامیہ میں جس سے چیز میں بڑھنے کی صلاحیت پیداہوتی ہے کیوں کہ پہلے قوت نامیہ موجودہوتی ہے تو قوتِ حساسہ وجود میں آتی ہے ،تویہ قوت حساسہ کا مقدمہ ہوئی،اورانسان کی خصوصیات میں جیسے علم،عقل،ایمان میں حیات کا استعمال مجاز ہے کیوں کہ یہ چیزیں قوت حیوانی میں کمال پیدا کرتی ہیں اورقوت حیوانی کی خاص غرض وغایت ہیں،جیسے یخرج الحی من المیت ای العالم من الجاھل والمؤمن من الکافر،اومن کان میتاً فاحییناہُ ای کافراًفجعلناہ مؤمناً،ومایستوی الاحیاء ولاالاموات ای المؤمنون والکفار،وکذامثل الذی یذکرربہٗ والذی لایذکرمثل الحی والمیت ۔

وَ الْمَوْتُ بِاِزَائِھَا یُقَالُ عَلٰی مَایُقَابِلُھَافِیْ کُلِّ مَرْتَبَۃٍ قَالَ تَعَالٰی قُلِ اللّٰہُ یُحْیِیْکُمْ ثُمَّ

اورموت حیات کے مقابل ہرمرتبہ میں چیز بولی جاتی ہے جوحیات کا مقابل ہے اللہ تعالی نے فرمایا[فرمادیں اللہ تعالی تم کوزندہ کرتا ہے پھرموت

یُمِیْتُکُمْ وَ قَالَ اِعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا وَ قَالَ اَوَ مَنْ کَانَ مَیْتاًفَاَحْیَیْنٰہُ

دیتا ہے اورفرمایا جان لوکہ بیشک اللہ تعالی زمین کوزندہ کرتا ہے اُس کی موت کے بعد اورفرمایا بھلاجوشخص مردہ تھاپھرہم نے اس کوزندہ کیااور بنایا اُس

وَ جَعَلْنَا لَہٗ نُوْراً یَّمْشِیْ بِہٖ فِی النَّاسِ

کیلئے نور جس کے ساتھ لوگوں میں چلتا ہے

تشریح :اس عبارت میں موت کا معنی ذکرہوا خلاصہ یہ ہے کہ موت حیات کی ضد ہے اورحیات کا استعمال جہاں حقیقت ہے اُس کے مقابل میں موت کا استعمال حقیقت ہوگااورجس میں حیات کا استعمال مجاز ہے اُس کے مقابل میں موت کا استعمال مجاز ہوگا،قل اللہ یحییکم ثم یمیتکم میں حیات قوت حساسہ ہونے میں اورموت قوت حساسہ نہ ہونے میں استعمال ہے،اعلمواان اللہ یحی الارض بعد موتھا میں حیات قوت نامیہ ہونے میں اورموت قوت نامیہ نہ ہونے میں مستعمل ہے،اوراو من کان میتاً فاحییناہ میں حیات ایمان میں اورموت کفرمیں استعمال ہے۔

وَ اِذَاوُصِفَ بِھَاالْبَارِیُ تَعَالٰی اُرِیْدَبِھَاصِحَّۃُ اِتِّصَافِہٖ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَۃِ اللَّازِمَۃِ لِھٰذِہِ الْقُوَّۃِ

اورجب حیات کے ساتھ موصوف کیاجائے اللہ تعالی کوتو اُس سے مراداُس علم اورقدرت کے ساتھ اُس کا موصوف ہوسکنا ہے جوہمارے اندراس قوت

فِينَا اَوْ مَعْنىً قَائِمٌ بِذَاتِهٖ يَقْتَضِيْ ذَالِكَ عَلَى الْاِسْتِعَارَةِ

کے لازم ہیں، یا حیات سے وہ معنی مراد ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اس صحتِ اتصاف بالعلم والقدرۃ کا تقاضا کرتا ہے بطور استعارہ

تشریح: حیات کے اوپر جو معنی بیان کئے گئے اللہ تعالیٰ اس معنی میں حیات سے پاک ہے کیوں کہ وہ قوت حساسہ یا اس کی مقتضی قوت کا محتاج نہیں ہے، تو جب حیات کی اللہ کی طرف نسبت ہو جیسے اللہ تعالیٰ حی ہے تو معنی کیا ہوگا؟ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی حیات سے مراد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ علم اور قدرت سے موصوف ہے یہ علم وقدرت لازم ہے ہماری قوت حیات کو اور حیات ملزوم ہے تو بطور کنایہ ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے، یا حیات سے مراد ایسا معنی ہے جو حیات کے لازم علم وقدرت کے ساتھ موصوف ہوسکنے کا تقاضا کرے، اس صورت میں استعارہ ہے، یعنی جو صفت صحت اتصاف کا تقاضا کرتی ہے اس کو قوت حساسہ سے تشبیہ دی گئی، اور مشبہ بہ بولا گیا مشبہ مراد لیا گیا یہ استعارہ تصریحیہ ہوا، استعارہ یہ ہوتا ہے کہ مشبہ ومشبہ بہ میں سے ایک ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل ہونے کا دعویٰ کر کے مشبہ کے لئے مشبہ بہ سے خاص کوئی معنی ثابت کیا جاتا ہے، پھر اگر مشبہ بہ ذکر ہو تو استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے۔

وَ قَرَأَ يَعْقُوْبُ تَرْجِعُوْنَ فِيْ جَمِيْعِ الْقُرْاٰنِ

اور قاری یعقوب نے تَرْجِعُوْنَ پڑھا ہے پورے قرآن میں

تشریح: ایک قراءت بیان کی جو کہ واضح ہے۔

هُوَالَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّافِي الْاَرْضِ جَمِيْعاً، بَيَانُ نِعْمَةٍ اُخْرٰى مُرَتَّبَةٍ عَلَى الْاُوْلٰى فَاِنَّهَا

وہ وہ ذات ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب پیدا کیا جو زمین میں ہے] یہ ایک اور نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہے کہ وہ (پہلی) نعمت اُن

خَلْقُهُمْ اَحْيَاءً قَادِرِيْنَ مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى وَهٰذِهٖ خَلْقُ مَايَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ بَقَاءُ هُمْ وَيَتِمُّ بِهٖ

کو پیدا کرنا زندہ حالت میں قدرت رکھنے والے ہو کر ایک کے بعد دوسری بار، اور یہ (مذکور) نعمت اُن چیزوں کا پیدا کرنا ہے جن پر آدمیوں کی بقاء موقوف

مَعَاشُهُمْ وَ مَعْنٰى لَكُمْ لِاَجْلِكُمْ وَانْتِفَاعِكُمْ فِيْ دُنْيَاكُمْ بِاسْتِنْفَاعِكُمْ بِهَافِيْ مَصَالِحِ

ہوتی ہے اور ان کے ذریعے معاش مکمل ہوتی ہے، اور لکم کا معنی ہے تمہاری خاطر اور تمہیں نفع دینے کے لئے (چاہے) دنیا میں اُس کے ذریعے

اَبْدَانِكُمْ بِوَسَطٍ اَوْ غَيْرِوَسَطٍ وَدِيْنِكُمْ بِالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِعْتِبَارِ وَالتَّعَرُّفِ لِمَايُلَائِمُهَامِنْ

تمہارے جسموں کی مصلحتوں میں نفع حاصل ہو بالواسطہ یا براہ راست، اور (یا) تمہارے دین میں نفع دینا ہو (اللہ کی قدرت و وحدانیت پر) استدلال کرنے

لَذَّاتِ الْاٰخِرَةِ وَ آلَامِهَا لَا عَلٰى وَجْهِ الْغَرْضِ فَاِنَّ الْفَاعِلَ لِغَرْضٍ مُسْتَكْمِلٌ بِهٖ بَلْ عَلٰى

اور عبرت حاصل کرنے اور آخرت کی لذتوں اور اس کی تکلیفوں کی پہچان کرنے کے ذریعے (لیکن) بطور غرض کے نہیں کیوں کہ جو غرض کے لئے کام کرنے

اِنَّهٗ كَالْغَرْضِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَاقِبَةُ الْفِعْلِ وَمُؤَدَّاهُ

والا ہو وہ اُس غرض کے ذریعے کام مکمل کرنے والا ہوتا ہے بلکہ یہ انتفاع اس حیثیت سے غرض کی طرح ہے کہ یہ کام کا انجام اور نتیجہ ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں ایک تو ماقبل سے ربط بیان کیا کہ ماقبل میں ایک نعمت ذکر تھی یہاں سے ایک اور نعمت ذکر ہے، ماقبل کی نعمت یکے بعد دیگرے زندہ حالت میں اور قدرت رکھنے والے بنا کر بندوں کو پیدا کرنا ہے، اور یہاں مذکور نعمت ان چیزوں کا پیدا کرنا ہے جن پر بندوں کی زندگی موقوف ہے اور اُن کا معاش چلتا ہے، دوسری بات یہ بیان کی کہ لکم کا لام نفع کا ہے یعنی اے انسانو! یہ سب کچھ تمہارے خاطر تمہارے نفع کے لئے پیدا کیا، چاہے اُن چیزوں میں دنیا کا نفع ہو یا دین کا یا آخرت کا، دنیا کا نفع جیسے اِن پیدا کردہ چیزوں سے بالواسطہ یا بلاواسطہ آدمی اپنے جسمانی منافع صحت، قوت وغیرہ حاصل کرتا ہے، اور دینی اور اخروی فائدے جیسے اِن چیزوں سے اللہ کی ذات، توحید اور مُنعم ہونے پر استدلال کرنا، عبرت حاصل کرنا، ایسے ہی دنیا میں پیدا کی ہوئی لذت وعیش کی چیزوں سے ان جیسی جنت کی لذت وعیش اور راحت کی چیزوں کو اور دنیا کی مضر چیزوں جیسے سانپ بچھو آگ وغیرہ سے جہنم میں سزا کے لئے مسلط ہونے والی آگ، بچھو، سانپ وغیرہ کو پہچانیں، یہ بہت بڑے منافع ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ اِن چیزوں کی پیدائش سے اِن منافع کے لئے اِن کی تخلیق مقصود ہے لیکن یہ غرض من حیث الغرض اللہ کا مقصود نہیں ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالی کے کام غرض سے وابستہ ہوتے ہیں حالاں کہ اللہ اِس سے پاک ہے کہ اُس کے کام غرض کے لئے ہوں کیوں کہ جو کام غرض کے لئے ہوں وہ غرض کے بغیر ناتمام ہوتے ہیں، غرض حاصل ہونے سے کامل اور تام بنتے ہیں، اس طرح غرض کے حاصل ہوئے بغیر فاعل للغرض فاعل ناقص ہوگا، بلکہ اِن چیزوں کی پیدائش سے اللہ کی غرض اس حیثیت سے وابستہ ہے کہ جس کا نام غرض ہے وہ کام کا نتیجہ وانجام ہے،

وَهُوَ يَقْتَضِىْ اِبَاحَةَ الْاَشْيَاءِ النَّافِعَةِ وَلَايَمْنَعُ اِخْتِصَاصُ بَعْضِهَابِبَعْضِ الْاَسْبَابِ عَارِضَةً
اورآیت کا مضمون تقاضا کرتا ہے نفع کی چیزوں کے مباح ہونے کا، اور بعض چیزوں کا عارضی طور پر بعض اسباب کے ساتھ خاص ہوجانا مانع نہیں
فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى اِنَّ الْكُلَّ لِلْكُلِّ لَااَنَّ كُلَّ وَاحِدٍلِكُلِّ وَاحِدٍ
بنا کیوں کہ مجموعہ مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد ہر فرد کے لئے ہے

تشریح: یعنی خلق لکم میں جب لام نفع کا ہے، تو معلوم ہوا کہ نفع کی سب چیزیں ہم انسانوں کے استعمال کے لئے اللہ نے پیدا کیں یعنی اُن کا استعمال جائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء نافعہ میں اصل اباحت ہے، مگر امام قرطبی رحمہ اللہ نے اِس پر بحث کرتے ہوئے اس کے لئے آیت کو دلیل بنانا درست نہیں مانا اور فرمایا کہ آیت سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب چیزیں ہمارے نفع کے لئے ہیں مگر نفع سے مراد کھانے پینے اور استعمال کا نفع ضروری تو نہیں بلکہ جیسا کہ اوپر مصنف بیضاوی نے بھی ذکر کیا کہ ان میں مختلف دینی یا دنیاوی منافع ہیں اُن سب منافع کا تعلق کھانے پینے اور استعمال سے تو نہیں بلکہ مثلاً عبرت حاصل کرنے کا نفع بغیر کھائے پیئے اور استعمال کے ہے، اور جب یہ نفع چیزوں کے استعمال کے بغیر ہے تو کیسے ثابت ہوا کہ اشیاء نافعہ کا استعمال، کھانا پینا وغیرہ جائز ہے؟ بلکہ جن اشیاء نافعہ کا شرعاً حلال ہونا ثابت ہوگا ان کا استعمال ہی ان کا نفع ہے اور جن کا حلال ہونا ثابت نہ ہوا اُن میں توقف ہوگا اور اُن کا نفع فقط عبرت واستدلال علی قدرت اللہ ہے، لہٰذا آیت اِس استدلال کے لئے ناکافی دلیل ہے،

فرقہ اباحیہ گذرا ہے جو دنیا کی ہر چیز ہر ایک کے لئے جائز ٹھہراتے تھے، انہوں نے آیت سے استدلال کیا کہ جب اللہ تعالی نے سب

چیزیں سب انسانوں کے لئے پیدا کیں تو کوئی چیز کسی ایک آدمی کے لئے خاص نہیں نہ اس کی ملکیت ہے، لہٰذا ہر چیز ہر آدمی کے لئے حلال ہے، اول: تو جب آیت سے اباحت ثابت ہی نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی بیان ہوا تو ہر ایک چیز کا ہر ایک آدمی کے لئے حلال ہونا کیسے ثابت ہوا، ہاں ہر ایک چیز کا ہر ایک آدمی کے لئے عبرت وغیرہ کے نفع کے لئے ہونا درست ہے، دوم: یہ تب ہوگا جب لکم کا لام تملیک اور اباحت کے لئے متعین اور ثابت ہو جب کہ یہ لام نہ تملیک کے لئے ہے نہ اباحت کا فائدہ دیتا ہے تو ہر چیز ہر ایک کے لئے حلال ہونا کیسے ثابت ہوا؟ سوم: یہاں مجموعہ کا مجموعہ کے نفع کے لئے ہونا بیان ہے نہ کہ ہر چیز کے ہر فرد کا ہر ایک کے لئے ہونا ثابت ہوتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے ولایمنع اختصاص بعضھا ببعض الاسباب عارضۃ سے اسی کی وضاحت کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسا ثابت بھی ہو تو بعض عارضی اسباب جیسے بیع وشراء نکاح ووراثت، ہبہ وغیرہ کے ذریعے جو چیز جس کے ساتھ خاص ہو جائے گی وہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے، کیوں کہ آیت مجموعہ اشیاء کو مجموعہ اشخاص کے لئے نافع بتاتی ہے نہ کہ ہر فرد شیء کو ہر فرد انسان کے لئے نافع بتاتی ہے، (اور نفع سے بھی خاص نفع استعمال مراد ہونا یقینی نہیں ہے)۔

وَ مَا يَعُمُّ كُلَّ مَافِي الْاَرْضِ لَاالْاَرْضَ اِلَّااِذَااُرِيْدَبِهٖ جِهَةُ السِّفْلِ كَمَايُرَادُبِالسَّمَاءِ جِهَةُ
اور ما ہر اُس چیز کو عام ہے جو زمین میں ہے زمین کو شامل نہیں مگر جب ارض سے نیچے کی جانب مراد لی جائے (تو ما زمین کو عام ہوگا) جیسے
الْعُلُوِّ وَ جَمِيْعاً حَالٌ عَنِ الْمَوْصُوْلِ الثَّانِيْ
سماء سے اوپر کی جانب مراد لی جاتی ہے، اور جمیعًا دوسرے موصول سے حال ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے مَا کا عموم بیان کیا کہ ما فی الارض میں مَا زمین کے اندر کے سب کچھ کو شامل ہے لیکن خود زمین کو شامل نہیں ہے ورنہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے، البتہ اگر ارض سے نچلی جانب مراد ہو تو اس میں خود زمین بھی داخل ہو سکتی ہے کیوں کہ کہتے ہیں کل ما تحتك فھو ارض و کل ما فوقك فھو سماء یعنی ہر نیچے کی چیز کو ارض اور ہر اوپر کی چیز کو سماء کہہ دیتے ہیں، علامہ سیوطی رحمہ اللہ حاشیہ بیضاوی میں فرماتے ہیں امام بیضاوی کی بات درست نہیں ہے بلکہ مَا زمین کو بھی شامل ہے ایک دوسرے طریقہ سے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ مضاف ذکر کرتے ہیں اور مضاف کے ساتھ مضاف الیہ بھی مراد ہوتا ہے مگر الگ سے ذکر نہیں ہوتا جیسے راکب الناقۃ طلیحان ای الراکب والناقۃ طلیحان (اونٹنی اور اس کا سوار دونوں تھکے ہوئے ہیں) جیسے اس مثال میں طلیحان تثنیہ ظاہر کرتا ہے کہ راکب اور ناقہ دونوں ایک خبر میں شریک ہیں ایسے آیت مافی الارض والارض دونوں کو شامل ہے (نواھد الافکار حاشیہ بیضاوی) مصنف کی دوسری توجیہ کا نتیجہ بھی یہی ہے کہ جب ارض سے جہت سفل مراد لیں تو مافی الارض والارض دونوں کو آیت شامل ہو جائے گی، گو جعل لکم الارض فراشاً میں زمین کا ذکر ہو چکا ہے مگر چوں کہ یہاں صراحۃً نہیں بلکہ ضمناً زمین کا ذکر آیا اس لئے یہ تکرار کوئی خرابی نہیں ہے۔

جمیعًا: سے متعلق دو احتمال ہیں اول: لکم کی کم ضمیر مخاطب سے حال ہو، دوم: مافی الارض میں مذکور مَا سے حال ہو مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے احتمال کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ وہ قریب ہے، اس سے نعمتوں کی کثرت کا معنی پیدا ہوتا ہے جو مقام کے مناسب

ہے، جب کہ کُم ضمیر سے حال بنانے سے منعَم علیہم کی کثرت ظاہر ہوتی ہے۔

ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ قَصَدَ اِلَیْهَا بِاِرَادَتِهٖ مِنْ قَوْلِهِمْ اِسْتَوٰی اِلَیْهِ کَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ
پھر اللہ تعالی آسمان کی طرف مستوی ہوا اس کا قصد کیا اپنے ارادے کے ذریعے، یہ عربوں کے قول استوی الیہ کالسہم المرسل سے ہے
اِذَا قَصَدَ قَصْدًا مُسْتَوِیًا مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّلْوِیَ عَلٰی شَیْءٍ وَاَصْلُ الْاِسْتِوَاءِ طَلَبُ السَّوَاءِ وَ
جب آدمی سیدھا قصد کرے کسی چیز پر مائل ہوئے بغیر، اور استواء کی اصل برابری طلب کرنا ہے، اور اس کا اعتدال پر اطلاق اس لئے ہے
اِطْلَاقُهٗ عَلَی الْاِعْتِدَالِ لِمَا فِیْهِ مِنْ تَسْوِیَةِ وَضْعِ الْاَجْزَاءِ وَلَا یُمْکِنُ حَمْلُهٗ عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ مِنْ
کہ اعتدال میں اجزاء رکھنے میں برابری ہوتی ہے، اور اس معنی میں اس کا حمل اللہ تعالی پر ممکن نہیں کیوں کہ یہ اجسام کے
خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ وَقِیْلَ اِسْتَوٰی اِسْتَوْلٰی وَمَلَکَ قَالَ شَاعِرٌ
خواص سے ہے، اور کہا گیا کہ استوی کا مطلب ہے حکومت سنبھالی اور بادشاہ ہوا، شاعر کہتا ہے

قَدِ اسْتَوٰی بِشْرٌ عَلَی الْعِرَاقِ	مِنْ غَیْرِ سَیْفٍ وَ دَمٍ مُّهْرَاقٖ
بشر عراق پر حاکم ہوا	بغیر تلوار کے اور بغیر خون بہانے کے

وَ الْاَوَّلُ اَوْفَقُ لِلْاَصْلِ وَالصِّلَةِ الْمُعَدّٰی بِهَا وَالتَّسْوِیَةِ الْمُتَرَتَّبَةِ عَلَیْهِ بِالْفَاءِ
اور پہلا معنی اصل کے زیادہ موافق ہے اور اُس صلہ کے بھی جس کے ذریعے متعدی ہوا ہے اور اُس تسویہ کے بھی جو اس پر بذریعہ فاء مرتب کیا گیا

تشریح: آیت میں استویٰ الی السماء کے استواء کا کیا مفہوم ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے:

اول قول: استویٰ بمعنی قَصَدَ ہے عربوں کے قول استویٰ الیہ کالسہم المرسل سے ہے جب آدمی بالکل سیدھی جانب قصد کرے کسی شیء پر جھکے بغیر، یعنی آسمان بنانے کا ارادہ کیا قصد بالحرکۃ مراد نہیں قصد فقط بالارادہ مراد ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اسی معنی ومراد کو ترجیح دی ہے کئی وجہ سے:

① اصل معنی اشتقاق کے مطابق ہے کہ استواء کا معنی طلب سواء ہے برابری طلب کرنا، آسمان کو پیدا کرنے کے قصد سے مراد بھی اس کو پوری طرح برابر کرنا ہے۔

② استواء کا صلہ الیٰ آیا ہے اور الیٰ کے ذریعہ صلہ قصد کے معنی کی صورت میں آتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے صلہ الیٰ نہیں آتا۔

③ آگے فاء تفریعیہ کے ذریعہ استوی پر فسواھن کو متفرع ومرتب کیا گیا جس میں آسمانوں کا تسویہ ذکر ہے یعنی ان کو برابر کرنا اور پہلے معنی میں بھی برابری کا معنی پایا جاتا ہے گویا فسواھن استوی کی تفسیر ہے اس لئے ان وجوہ سے یہ معنی راجح ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ استوی بمعنی استولی ہے، جیسا کہ شاعر کے شعر میں استویٰ بمعنی بادشاہ ہونا ثابت ہے۔

وَ الْمُرَادُ بِالسَّمَاءِ هٰذِهِ الْاَجْرَامُ الْعُلْوِیَّةُ اَوْ جِهَاتُ الْعُلُوِّ
اور سماء سے مراد یہ اوپر والے اجسام ہیں یا بلندی والی جانب ہے

تشریح: اوپر ما فی الارض کے ما کے بیان میں فرمایا کہ اگر ارض سے مراد جہت سفل ہو تو ما ارض کو بھی شامل ہوگا، معلوم

ہوا کہ ارض کا جہت سفل پر اطلاق ہوتا ہے، جیسے خود زمین پر اطلاق ہوتا ہے، ایسے ہی سماء کا اطلاق ہوتا ہے جہت علو پر بھی اور سات آسمانوں پر بھی، تو اگر ارض سے جہت سفل مراد ہو تو سماء سے جہت علو مراد ہوگا، اور اگر ارض سے معروف زمین مراد ہو تو سماء سے سات اجرام علویہ یعنی معروف آسمان مراد ہوں گے۔

وَ ثُمَّ لَعَلَّهٗ لِتَفَاوُتِ مَابَيْنَ الْخَلْقَيْنِ وَفَضْلِ خَلْقِ السَّمَاءِ عَلٰى خَلْقِ الْاَرْضِ كَقَوْلِهٖ ثُمَّ كَانَ
اور ثُمَّ شاید دونوں مخلوقوں زمین آسمان کے درمیان فرق کرنے کے لئے ہے اور (یہ کہ) آسمان کی بناوٹ زمین کی بناوٹ پر فضیلت والی ہے جیسے اللہ تعالی
مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَلَا لِلتَّرَاخِيْ فِي الْوَقْتِ فَاِنَّهٗ يُخَالِفُ ظَاهِرَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ
کا فرمان ہے ثم كان من الذين آمنوا (پھر ہوتا ان لوگوں میں سے جو ایمان لائے) ثم وقت میں تراخی کے لئے نہیں ہے، کیوں کہ یہ اللہ تعالی کے
دَحٰهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى تَاَخُّرِ دَحْوِ الْاَرْضِ الْمُتَقَدِّمِ عَلٰى خَلْقِ مَافِيْهَا عَنْ خَلْقِ السَّمَاءِ
فرمان و الارض بعد ذالك دحٰها کے ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس کا ظاہر دلالت کرتا ہے زمین کے پھیلانے کے مؤخر ہونے پر جو پھیلانا زمین
وَ تَسْوِيَتِهَا اِلَّا اَنْ تَسْتَاْنِفَ بِدَحٰهَا مُقَدِّرًا لِنَصْبِ الْاَرْضِ فِعْلًا آخَرَ دَلَّ عَلَيْهِ ءَ اَنْتُمْ اَشَدُّ
کے اندر چیزوں کی پیدائش سے پہلے ہے آسمان کی پیدائش اور اس کے برابر کرنے سے مگر یہ کہ آپ دحٰها سے نیا جملہ بنائیں الارض کا ناصب ایک اور فعل
خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ بَنٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا مِثْلُ تَعْرِفُ الْاَرْضَ وَتَدَبَّرْ اَمْرَهَا بَعْدَ ذٰلِكَ
ہو جس پر ءَاَنْتُمْ اَشَدُّ خَلْقًا اَمِ السَّمَاءُ بَنٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا دلالت کرتا ہے، مثلاً تَعْرِفُ الارض و تَدَبَّرْ اَمْرَهَا بعد ذالك
لٰكِنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ
لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔

تشریح: قرآن وحدیث کی مختلف نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے علماء کے دو قول ہیں: اول یہ کہ پہلے زمین اور پھر آسمان پیدا کئے گئے، دوسرا قول اِن کے برعکس ہے، مصنف رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ پہلے آسمان پیدا ہوئے پھر زمین پیدا کی گئی، مصنف رحمہ اللہ کی اِس رائے پر اشکال ہوا کہ آیت ھٰذا میں اول زمین کی تخلیق ذکر ہوئی پھر ثُمَّ سے آسمان کی تخلیق بیان ہوئی اور ثم تراخی کے لئے آتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آسمان کی تخلیق زمین سے مؤخر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں اول یہ فرمایا کہ ثم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے بلکہ تراخی درجہ کے لئے ہے کہ تخلیق آسمانی تخلیق ارضی سے درجہ میں افضل ہے، جیسے ثم كان من الذين آمنوا میں ثم تراخی زمان کے لئے نہیں کہ مطلب ہو کہ ایمان اعمال سے مؤخر ہے، بلکہ تراخی درجہ کے لئے ہے کہ ایمان اعمال سے درجہ میں بڑھیا ہے، تو ثم سے آسمان کا زمین سے مؤخر ہونا ثابت نہیں ہوتا، نیز اگر ثم تراخی زمان کے لئے لیں تو پھر یہ آیت دوسری آیت والارض بعد ذالك دحٰها کے خلاف ہوگی کہ اُس میں ہے کہ زمین کو آسمان کے بعد پھیلایا، جس سے زمین کی تخلیق آسمان کے بعد ہونا ثابت ہے، اور جب ثم تراخی زمان کے لئے نہ لیں گے تو دونوں آیات میں تعارض نہ رہے گا، مگر مصنف رحمہ اللہ کی یہ توجیہ درست نہیں ہے کیوں کہ والارض بعد ذالك دحٰها میں آسمان کی تخلیق کے بعد خوارض کا ذکر ہے نہ کہ تخلیق

ارض کا، اور دحوارض سے مراد وہ ہے جو دحھا کے بعد بطور تفسیر ذکر ہے یعنی اخرج منھاماء ھاو مرعٰھاالایۃ یعنی زمین کے اوپر کی چیزوں کی تخلیق آسمان کی تخلیق کے بعد ہوئی نہ کہ زمین کی تخلیق آسمان کی تخلیق کے بعد ہوئی، الاان تستانف سے مصنف دونوں قسم آیتوں کے تعارض کا حل دوسرے طریقہ سے کرتے ہیں کہ اگر دحٰھا سے جملہ مستانفہ ہو اور الارض بعد ذالك سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ الارض بعدذالك کے لئے کوئی فعل عامل محذوف ہو جس محذوف پر دال االنتم اشد خلقا ہو مثلاً تَعَرَّفِ الْاَرْضَ وَتَدَبَّرْ اَمْرَھَا بَعْدَ ذَالِكَ، یعنی زمین کی تخلیق پہچان، اور آسمان کی تخلیق کے بعد زمین کے معاملہ میں غور کرلے، تو پھر ثم استوی میں ثم تراخی زمان کے لئے ہوگا، کیوں کہ اب آیت کی اِس پر دلالت نہیں رہی کہ دحوارض آسمان کی تخلیق کے بعد ہے تو تعارض نہ رہا، لکنهٗ خلاف الظاهر: یعنی تعارض کے حل کی یہ صورت کہ الارض کا عامل فعل مقدر ہو وغیرہ خلاف ظاہر ہے، کیوں کہ کئی تکلفات کرنا پڑتے ہیں، عامل مقدر ماننا پڑتا ہے، بعدذالك پر وقف کرنا ہوگا، اور بعدذالك کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

فائدہ: یہ تو مصنف رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ پہلے آسمانوں کی اور پھر زمین کی تخلیق ہوئی، لیکن جمہور کے نزدیک پہلے زمین کی تخلیق ہوئی، پھر آسمانوں کی، یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح سند سے منقول ہے (الاسماء والصفات ۳۸۸/، حاشیة الشهاب علی البیضاوی عن الحاکم والبیھقی ۱۱۴/۲) اور حضرت عبداللہ بن سلام سے بھی نقل ہے (الاسماء/ ۳۹۰) اور علامہ مجاہد رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے (التوحید لابن خزیمة ۸۸۸/۲، العظمة لابی الشیخ ۱۳۶۷/۴)

فَسَوّٰھُنَّ عَدَلَھُنَّ وَخَلَقَھُنَّ مَصُوْنَةً مِّنَ الْعِوَجِ وَالْفُطُوْرِ وَھُنَّ ضَمِيْرُ السَّمَاءِ اِنْ فُسِّرَتْ
تو برابر کردیا اُن آسمانوں کو (یعنی) اُن کو درست کیا اور ٹیڑھا پن اور پھٹن سے محفوظ پیدا کیا، اور ھُنَّ سماء کی طرف راجع ضمیر ہے اگر سماء کی تفسیر اجرام
بِالْاَجْرَامِ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ اَوْفِیْ مَعْنَی الْجَمْعِ وَاِلَّافَمُبْھَمٌ يُفَسِّرُهٗ مَابَعْدَهٗ كَقَوْلِھِمْ رُبَّهٗ رَجُلًا
سے کی جائے کیوں کہ سماء جمع ہے یا جمع کے معنی میں ہے، ورنہ یہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر اس کا مابعد کرتا ہے جیسے عربوں کا قول رُبَّهٗ رَجُلاً ہے،

تشریح: اِس عبارت میں دو باتیں ذکر ہیں اول: سَوّٰا کا معنی کہ بالکل درست بنایا اور کجی اور پھٹن سے محفوظ بنایا، دوم: ھُنَّ ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ اگر سماء بمعنی اجرام علویہ ہو تو ضمیر کا مرجع سماء ہے جو ماقبل میں ذکر ہے، اب یہ اشکال ہوا کہ سماء تو مفرد اور ھنّ ضمیر تو جمع ہے تو راجع مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب یہ ہے کہ سماء جمع ہے (جمع الجمع ہو کر کہ جمع سماوات اور جمع الجمع سماءٌ ہے) جس کا مفرد سماءۃٌ یا سماوۃٌ ہے یا سماء مفرد ہے مگر جمع کے معنی میں ہے، اور اگر سماء بمعنی اجرام نہ ہو بلکہ بمعنی جہات علویہ ہو تو یہ ضمیر سماء کی طرف راجع نہیں بلکہ ضمیر مبہم ہے جس کی تفسیر سبع سموات ہے جیسے رُبَّهٗ رَجُلاً میں ضمیر مفرد مبہم ہے۔

سَبْعَ سَمٰوٰتٍ بَدَلٌ اَوْتَفْسِيْرٌ فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَ اَنَّ اَصْحَابَ الْاَرْصَادِ اَثْبَتُوْا تِسْعَةَ اَفْلَاكٍ قُلْتُ
سبع سموات بدل ہے یا تفسیر ہے، تو اگر کہا جائے کہ کیا یہ بات نہیں کہ آلات رصدیہ والوں نے نو افلاک ثابت کردیئے؟ میں کہتا ہوں
فِيْمَاذَكَرُوْهُ شُكُوْكٌ وَاِنْ صَحَّ فَلَيْسَ فِی الْاٰيَةِ نَفْیُ الزَّائِدِ مَعَ اَنَّهٗ اِنْ ضُمَّ اِلَيْھَا الْعَرْشُ
جو آلات رصدیہ والوں نے ذکر کیا اس میں شکوک ہیں، اور اگر صحیح ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے، جب کہ سات آسمانوں کے ساتھ عرش

وَ الْكُرْسِيُّ لَمْ يَبْقَ خِلَافٌ ،

اور کرسی ملائی جائے تو اختلاف باقی نہیں رہتا

تَشْرِیح: یعنی ھُنَّ ضمیر کا مرجع سماء ہو تو سبع سماوات ھُنَّ ضمیر سے بدل ہے، اور اگر ضمیر مبہم ہو تو سبع سماوات ضمیر مبہم کی تفسیر ہے، بدل ہونے کو مفسرین نے ترجیح دی ہے، پھر ایک اشکال ذکر کیا کہ آیت سے آسمان سات ہونا ثابت ہے جب کہ سائنسدان نو افلاک ثابت کرتے ہیں چاند، عطارد، زہرہ، سورج، مریخ، مشتری، زحل، اور وہ فلک جس میں ستارے موجود ہیں، اور وہ فلک اعظم ہر دن رات ایک چکر کاٹتا ہے، تو آیت اور سائنسدانوں کی بات میں تعارض ہے؟ بہترین جواب یہ ہے کہ اُن کی بات قرآن کی نص قطعی کی طرح قطعی نہیں ہے، تعارض دو برابر کی باتوں میں مانا جاسکتا ہے، ایک طرف قطعی نص دوسری طرف محض تخمینے اور ظن ہو تو ظاہر ہے کہ ظن و تخمینہ مردود اور قطعی نص مقبول ہوگی، پھر خود سائنسدان کوئی مضبوط دلیل نہیں رکھتے، وہ پہلے آسمان تک نہیں پہنچ سکے تو نو افلاک کا مشاہدہ کہاں کرلیا؟ مصنف ﷫ کے تین جواب یہ ہیں کہ اول تو اُن کی باتیں مشکوک ہیں یقینی نہیں ہیں، دوم اگر مان لیا جائے تو آیت میں سات کا ذکر ہے نو کی نفی نہیں تو تعارض نہیں ہے، تیسرے ممکن ہے کہ نو اس طرح ہوں کہ سات آسمان آٹھواں عرش نواں کرسی، اس طرح نو افلاک ہوں گے اور یہ آیت کے خلاف نہ ہوگا، مگر یہ جواب درست نہیں ہے۔

وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ،فِيْهِ تَعْلِيْلٌ كَأَنَّهُ قَالَ وَلِكَوْنِهٖ عَالِمًا بِكُنْهِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا خَلَقَ مَا خَلَقَ

اور وہ اللہ ہر چیز کو جانتا ہے اس جملہ میں علت کا بیان ہے، گویا کہ فرمایا کہ اللہ کے سب اشیاء کی حقیقت جاننے کی وجہ سے اللہ نے وہ کچھ پیدا کیا جو پیدا کیا

عَلٰى هٰذَا النَّمَطِ الْأَكْمَلِ وَالْوَجْهِ الْأَنْفَعِ وَاسْتِدْلَالٌ بِأَنَّ مَنْ كَانَ فِعْلُهٗ هٰذَا النَّسَقَ

اکمل طریقہ پر اور بہت نفع والی صورت پر، اور اس کے ذریعہ استدلال کرنا ہے کہ جس ذات کا یہ کام اِس عجیب ترتیب اور خوبصورت ترتیب

الْعَجِيْبَ وَالتَّرْتِيْبَ الْأَنِيْقَ كَانَ عَلِيْمًا فَإِنَّ إِتْقَانَ الْأَفْعَالِ وَإِحْكَامَهَا وَتَخْصِيْصَهَا بِالْوَجْهِ

پر ہے وہ ذات علیم ہے ، کیوں کہ افعال کی مضبوطی اور پختگی اور ان کی احسن وانفع طریقہ کے ساتھ تخصیص کا تصور نہیں کیا جاسکتا

الْأَحْسَنِ الْأَنْفَعِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا مِنْ عَالِمٍ حَكِيْمٍ رَحِيْمٍ وَإِزَاحَةٌ لِمَا يَتَخَلَّجُ فِيْ صُدُوْرِهِمْ مِنْ

مگر علم والے حکمت والے بہت مہربان کی طرف سے ، اور (اس کے ذریعہ) دور کرنا ہے اُن کو جو کافروں کے دلوں میں خلجان (شبہات) پیدا ہوتے

أَنَّ الْأَبْدَانَ بَعْدَ مَا تَفَتَّتَتْ وَتَبَدَّدَتْ أَجْزَاؤُهَا وَاتَّصَلَتْ بِمَا يُشَاكِلُهَا كَيْفَ يُجْمَعُ أَجْزَاءُ

ہیں یہ کہ اجسام کے اجزاء متفرق اور منتشر ہونے اور اپنے ہم شکلوں سے مل جانے کے بعد کس طرح ہر بدن کے اجزاء دوسری بار ایسے جمع

كُلِّ بَدَنٍ مَرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَشِذُّ مِنْهَا وَلَا يَنْضَمُّ إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيُعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ

کئے جائیں گے کہ ان میں سے کوئی بھی الگ نہ رہے گا اور جو جزء اُن میں سے نہ تھا وہ اُن میں نہ مل جائے گا تو بدن دوبارہ ویسا کردیا جائے گا

وَ نَظِيْرُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ

جیسے پہلے تھا، اس کی نظیر ہے وھو بکل خلق علیم

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے وھو بکل شیء علیم کا ماقبل سے ربط اور اس کے فائدوں کو بیان کیا ہے کہ تین فائدے ہیں:

فائدہ اول: (جو ربط ظاہر کرتا ہے یہ کہ) یہ جملہ ماقبل کے مضمون کے لئے علت کے بمنزلہ ہے ماقبل میں ذکر تھا کہ زمین کا سب کچھ تمہارے لئے پیدا کیا، سات آسمان برابر کئے، اس سب کی علت کیا ہے؟ فرمایا اللہ سب کچھ کا علم رکھنے والا ہے تو اس کا ہر کام اکمل وانفع واحسن طریقہ پر ہوا ہے، خلق ارض وسماوات بھی بہت بہترین طریقہ پر بنائے ہیں۔

فائدہ ثانی: ان مخلوقات کی تخلیق اللہ تعالی کے علم کی دلیل ہے کہ اللہ نے اِن کو اکمل وانفع طریقہ پر بنایا اور جس احسن انداز سے بنایا ایسا وہی بنا سکتا ہے جو ماہر اور علم والا ہو، اور بنانے کی غرض وحکمت سے واقف ہو، اور جن کے فائدے کے لئے بنایا اُن پر مہربان ہو، تو اس سے اللہ کا علیم، حکیم، رحیم ہونا ثابت ہوا۔

فائدہ ثالث: بعث بعد الموت کے متعلق منکرین کو جو شبہات پیدا ہوتے تھے وھو بکل شیء علیم اُن شبہات کو ختم کرتا ہے، مثلاً ایک شبہ یہ کہ موت کے بعد انسانی جسم ہڈیاں اور مٹی ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور اُس کے اجزاء زمین کے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو دوبارہ قیامت میں کیسے اٹھے گا، منتشر اجزاء کیسے دوبارہ مل سکیں گے، اور انسانی اجزاء اور زمینی اجزاء کیسے الگ الگ ہو سکیں گے؟ اللہ تعالی نے فرمایا وھو بکل شیء علیم اللہ تعالی سارا کچھ جانتے ہیں، قادر ہیں، اُس کے لئے اِن اجزاء کو پھر مرکب کرنا اور انسانی اور دوسرے اجزاء میں تمیز کرنا ذرا بھی مشکل نہیں، وہ انسانی اجزاء اور دوسرے اجزاء کو الگ الگ خوب جانتا ہے کیوں کہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ صِحَّةَ الْحَشْرِ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى ثَلٰثِ مُقَدِّمَاتٍ وَقَدْ بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِيْ هَاتَيْنِ الْاٰيَتَيْنِ اَمَّا

اور جان لیں کہ حشر کا صحیح ہونا تین مقدمات پر مبنی ہے اور ان دو آیات میں اُس پر دلیل قائم کی گئی ہے، یہ کہ جسموں کے

الْاُوْلٰى فَهِيَ اَنَّ مَوَادَّ الْاَبْدَانِ قَابِلَةٌ لِلْجَمْعِ وَالْحَيٰوةِ وَاَشَارَ اِلَى الْبُرْهَانِ عَلَيْهَا بِقَوْلِهٖ

مادے اکٹھے ہونے اور حیات کی قابلیت رکھتے ہیں، اس پر دلیل کی طرف اشارہ کیا اپنے قول وکنتم امواتا فاحیاکم کے ذریعے،

وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ فَاِنَّ تَعَاقُبَ الْاِفْتِرَاقِ وَالْاِجْتِمَاعِ وَالْمَوْتِ وَالْحَيٰوةِ

کیوں کہ اجسام پر یکے بعد دیگرے افتراق واجتماع اور موت اور حیات آنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اجسام بالذات

عَلَيْهَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّهَا قَابِلَةٌ لَهَا بِذَاتِهَا وَمَا بِالذَّاتِ يَاْبٰى اَنْ يَّزُوْلَ وَيَتَغَيَّرَ وَاَمَّا الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ

ان چیزوں کی صلاحیت رکھتے ہیں، اور جو چیز بالذات ہو وہ اس سے زائل ہونے اور تبدیلی ہونے سے انکار کرتی ہے، اور دوسرا اور تیسرا مقدمہ

فَاِنَّهٗ عَالِمٌ بِهَا وَبِمَوَاقِعِهَا قَادِرٌ عَلٰى جَمْعِهَا وَاِحْيَائِهَا وَاَشَارَ اِلٰى وَجْهِ اِثْبَاتِهِمَا بِاَنَّهٗ تَعَالٰى

جو ہے تو وہ یہ کہ اللہ تعالی اجسام کو اور اُن کے مواقع کو جانتا ہے اور اُن کو جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر ہے، ان دو کے اثبات کی

قَادِرٌ عَلٰى اِبْدَائِهِمْ وَاِبْدَاءِ مَا هُوَ اَعْظَمُ خَلْقًا وَاَعْجَبُ صُنْعًا فَكَانَ اَقْدَرَ عَلٰى اِعَادَتِهِمْ

وجہ کی طرف اس سے اشارہ کیا کہ اللہ تعالی قادر ہے اُن انسانوں کو اور اُن چیزوں کو بھی پہلی بار پیدا کرنے پر جو انسانوں سے بڑھ کر ہیں خلق

وَاِحْيَائِهِمْ وَاَنَّهُ خَلَقَ مَاخَلَقَ مُسْتَوِيًا مُحْكَمًامِنْ غَيْرِتَفَاوُتٍ وَاِخْتِلَالٍ مُرَاعِي فِيْهِ

میں اور زیادہ باعث تعجب ہیں بناوٹ میں، تو اللہ تعالی زیادہ قادر ہوگا اُن کے دوبارہ پیدا کرنے اور زندہ کرنے پر، اور بیشک اللہ تعالی نے جو پیدا کیا وہ

مَصَالِحُهُمْ وَسَدُّ حَاجَاتِهِمْ وَذٰلِكَ دَلِيْلٌ عَلٰى تَنَاهِيْ عِلْمِهٖ وَكَمَالِ حِكْمَتِهٖ جَلَّتْ قُدْرَتُهٗ

پیدا کیا برابر کر کے مضبوط کر کے کسی فرق اور خلل کے بغیر اُس میں رعایت کرتے ہوئے اُن کی مصلحتوں کی اور حاجتیں پوری کرنے کی، اور یہ دلیل ہے اُس

وَدَقَّتْ حِكْمَتُهٗ

کے بے انتہاء علم اور کمال حکمت پر اُس کی قدرت عظیم الشان ہے اور حکمت دقیق (باریک، سمجھ میں نہ آنے والی) ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حشر حق ہونے پر عقلی دلیل سے بحث کی ہے جو آیت سے ثابت ہو رہی ہے۔ فرمایا کہ اس پر دلیل عقلی تین مقدمات پر مبنی ہے، **اول:** اجزاء انسانی افتراق کے بعد اجتماع کی اور زندہ کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں، **دوم:** اللہ تعالی اُن اجزاء کو اور اُن کے محل وقوع کو پوری طرح جانتا ہے، **سوم:** اُن اجزاء کے جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر ہے، تو جب اجزاء انسانی جمع ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ اُن کے مواقع بھی جانتا ہے اور جمع کرنے اور زندہ کرنے پر قادر بھی ہے تو حشر کیوں ناممکن ہے؟

مقدمہ اول: وکنتم امواتا فاحیاکم سے ثابت ہے کہ جب اِن اجزاء پر افتراق پھر اجتماع، موت پھر حیات پہلے واقع ہو چکی ہے تو یہ دلیل ہے کہ اجزاء میں بالذات افتراق واجتماع اور موت پھر حیات کی صلاحیت ہے، اور جو خاصہ بالذات ثابت ہو وہ نہ زائل ہو سکتا ہے کہ پھر نہ ہو سکے اور نہ متغیر ہو سکتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ: جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے وانہ تعالی خلق ماخلق سے بیان کیا اس طرح ثابت ہے کہ سواھن اللہ تعالی نے آسمان جیسی مخلوق کو مضبوط ومحکم اور بالکل صحیح انداز سے بنایا اور جتنی چیزیں پیدا کیں اُن میں انسان کی مصالح ہیں، یہ اللہ کے علم محیط کی دلیل ہے۔

مقدمہ ثالث: جو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ سبحانہ وتعالی قادر سے بیان کیا کہ جب اللہ تعالی پہلی بار پیدا کرنے پر قادر ہے تو دوبارہ پیدا کرنے پر بطریق اولی قادر ہے۔

وَقَدْ سَكَّنَ نَافِعٌ وَاَبُوْ عَمْرٍو وَالْكِسَائِيُّ الْهَاءَ مِنْ نَحْوِ فَهُوَ وَهُوَ تَشْبِيْهًا لَهٗ بِعَضُدٍ

اور ساکن پڑھا نافع اور ابو عمرو اور کسائی نے وَھُوَ کی ہاء کو جیسے فَھْوَ اور وَھْوَ اُس کو تشبیہ دیتے ہوئے عَضْدٌ کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں وَھُوَ میں دوسری قراءت وَھْوَ، ھا کی جزم کے ساتھ بیان کی ہے۔

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ، تَعْدَادٌ لِنِعْمَةٍ ثَالِثَةٍ تَعُمُّ النَّاسَ

اور جب فرمایا تیرے رب نے فرشتوں کو بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ، یہ تیسری نعمت کا شمار ہے جو سب لوگوں کو عام ہے کیوں کہ آدم علیہ السلام

كُلَّهُمْ فَاِنَّ خَلْقَ آدَمَ وَاِكْرَامَهٗ وَتَفْضِيْلَهٗ عَلٰى مَلَائِكَتِهٖ بِاَنْ اَمَرَهُمْ بِالسُّجُوْدِ لَهٗ اِنْعَامٌ يَعُمُّ

کی پیدائش اور اس کی عزت کرنا اور اللہ کے فرشتوں پر اس کو فضیلت دینا اس طرح کہ اُن کو آدم علیہ السلام کے سجدہ کا حکم کیا (یہ) ایسا انعام ہے

ذُرِّيَّتَهُ وَإِذْ ظَرْفٌ وُضِعَ لِزَمَانِ نِسْبَةٍ مَّاضِيَةٍ وَقَعَ فِيهِ أُخْرىٰ كَمَا وُضِعَ إِذَا لِزَمَانِ نِسْبَةٍ

جو آدم علیہ السلام کی (ساری) اولاد کو عام ہے، اور اذ ظرف ہے جو وضع ہوا اُس نسبۃ ماضیہ کے لئے جس میں دوسری نسبۃ ماضیہ واقع ہوئی ہو، جیسا کہ

مُسْتَقْبَلَةٍ يَقَعُ فِيهِ أُخْرىٰ وَلِذَالِكَ يَجِبُ إِضَافَتُهُمَا إِلَى الْجُمَلِ كَحَيْثُ فِي الْمَكَانِ وَ

اذا نسبۃ مستقبلہ کے زمانہ کے لئے وضع ہوئی جس میں دوسری نسبۃ مستقبلہ واقع ہوئی ہو، اسی لئے تو اُن کی اضافت جملوں کی طرف لازم ہوتی ہے، جیسے

بُنِيَتَا تَشْبِيهًا لَهُمَا بِالْمَوْصُولَاتِ وَ اُسْتُعْمِلَتَا لِلتَّعْلِيلِ وَ الْمُجَازَاةِ وَ مَحَلُّهُمَا النَّصْبُ

حیث مکان نسبۃ میں مستعمل ہے، اور اذْ اور اِذَا مبنی بنائے گئے اُن کو موصولات کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے، اور استعمال کئے گئے تعلیل اور مجازاۃ کے

أَبَدًا بِالظَّرْفِيَّةِ فَإِنَّهُمَا مِنَ الظُّرُوفِ الْغَيْرِ الْمُتَصَرِّفَةِ لِمَا ذَكَرْنَاهُ

لئے اور ان کا محل ہمیشہ نصب ہے ظرفیت کی وجہ سے، کیوں کہ یہ اُن ظروف میں سے ہیں جن میں تصرف نہیں ہوتا اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی

تشریح: اس عبارت میں و اذ قال ربك للملائكة کا ماقبل سے ربط ذکر ہوا کہ ماقبل میں دو نعمتیں ذکر ہوئیں **اول**: ہم انسانوں کی پیدائش۔ **دوم**: انسانوں کے لئے زمین کے اوپر کی چیزوں کی پیدائش، اب تیسری نعمت ذکر ہے یعنی ہمارے ابے آدم علیہ السلام کی پیدائش اور اس کو معزز بنانا، اور فرشتوں پر فضیلت دینا، کہ فرشتوں کو حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کا سجدہ تعظیمی کرو جو مسجود لہٗ کی ساجد سے فضیلت واضح کرتا ہے جس کے ذریعے حکم دینے والے اللہ نے عزت دی، اور یہ عزت ساری اولاد آدم کی عزت ہے، کہ باپ کو حاصل ہونے والے اعزاز پر اولاد کو فخر ہوتا ہے، سجدہ تعظیمی کی تفصیل آگے ذکر ہوگی انشاء اللہ۔

ثانی: لفظ اِذْ کے بارے میں تحقیق ذکر ہوئی، کہ اذ ظرف زمان کے لئے ہوتا ہے اِس کی وضع اُس نسبۃ ماضیہ (اولی) پر دلالت کے لئے ہے جس میں دوسری نسبۃ ماضیہ واقع ہوئی ہوتی ہے، نسبۃ ماضیہ اولی سے مراد اُس جملہ کی نسبت ہے جس کی طرف اذ مضاف ہوتا ہے، اور دوسری نسبۃ ماضیہ سے مراد اُس عامل کی نسبت ہے جس سے اذ متعلق ہوتا ہے مثلاً اذقام زیدٌ قمتُ میں اذ مضاف ہے قام زیدٌ جملہ کی طرف جس میں نسبت قیام کی زید کی طرف ہے، قمتُ اذقام زیدٌ کا عامل ہے اور اذ معمول ہو کر قمتُ کا متعلق کہا گیا، قیام متکلم نسبۃ قیام منسوبہ الی زید کے زمانہ میں واقع ہوا تو اذ یہ بتاتا ہے کہ قیام زید کا زمانہ ماضی ہے جس میں قیام متکلم بھی ہوا یعنی قیام زید و قیام متکلم دونوں زمانہ ماضی میں ہوئے چاہے اذ مضارع پر بھی داخل ہو جائے وہ نسبۃ کا وقوع زمانہ ماضی میں ہونا بتاتا ہے، جیسے آیت میں قال ربك اور قالوا ماضی ہیں اذ اِن کی ماضویت یعنی زمانہ ماضی مین ہونا ظاہر کرتا ہے اذ کے مقابلہ میں اذا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے مدخول جملے میں نسبۃ اولی و نسبۃ ثانیہ دونوں کا زمانہ مستقبل ہے چاہے اذا ماضی پر بھی داخل ہو جیسے اذا جئتنی اكرمتك جب تو میرے پاس آئے گا میں تیری عزت کروں گا، بہرحال جب اذ اور اذا کی وضع زمانہ نسبۃ بتانے کے لئے ہے (اذ میں ماضی اور اذا میں مستقبل) تو چوں کہ نسبت کا وجود جملہ کی صورت میں ہوتا ہے (مفرد میں وقوع یا لا وقوع نسبت نہیں ہوا) اس لئے اذْ اور اِذَا جملے پر داخل ہوا کرتے ہیں مفرد پر داخل نہیں ہوتے، جیسے حیث ظرف مکان کا معنی دیتا ہے جو جملے پر داخل ہوتا ہے، پھر اذْ اور اِذَا میں یہ فرق ہے کہ اذ تعلیل کے لئے ہے اور اذا مجازاۃ کے لئے ہے، یعنی اذ کے مدخول میں علت کا معنی ہوتا ہے اور اذا کا مدخول شرط و جزاء کے معنی میں ہوتا ہے، اس کے برعکس نہیں ہے، اور اذْ اور اِذَا میں امر مشترک کئی ہیں:

اول: دونوں مبنی ہیں کیوں کہ موصولات کے مشابہ ہیں کہ اسم موصول محتاج ہوتا ہے بعد والے جملہ کا جو اس کا صلہ ہوتا ہے، ایسے ہی اذ اور اذا بھی مابعد جملہ کے محتاج ہیں جس کی طرف یہ مضاف ہیں، اور موصولات مبنی ہیں تو اذ اور اذا بھی مبنی ہیں۔

ثانی: اذ اور اذا ظرف بنیں تو محلا منصوب ہوتے ہیں، مصنف ﷫ کی عبارت و محلهما النصب ابداً بالظرفية کا ایک مطلب یہی ہے، اس صورت میں عبارت پر کوئی اشکال نہیں ہے، کیونکہ جب ظرف واقع ہو رہے ہیں تو منصوب ہونا حق ہے کہ ظرف واقع ہونے والا اسم منصوب ہوتا ہے، ہاں مگر یہ شبہ ذہن میں آتا ہے کہ ظرف ہونے کی صورت میں ان کا نصب ان کی خصوصیت نہیں ہے ہر ظرف منصوب ہوتا ہے تو مصنف ﷫ کو اس کے بیان کی کیا ضرورت تھی جب کہ اذا وراذا کے دوسرے حالات ذکر نہیں فرمائے؟ دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اذ اور اذا ہمیشہ بناء بر ظرفیت محلا منصوب ہوتے ہیں، تو اس مطلب کی صورت میں عبارت میں مذکور حال (ہمیشہ بناء بر ظرفیت منصوب ہونا) یہ کسی مذہب کے موافق نہیں کیوں کہ بالاتفاق بکثرت محل جر میں بھی ہوتا ہے جیسے یومئذ، ایسے ہی بناء بر مفعولیت بھی منصوب ہوتا ہے جیسے و اذکروا اذ کنتم قليلاً فكثركم، تو کچھ حضرات نے مصنف ﷫ کی عبارت سے متعلق فرمایا کہ مصنف ﷫ کی مراد اکثری صورت ہے کہ اکثر بناء بر ظرفیت منصوب ہوتا ہے، پھر مصنف ﷫ لما ذکرنا سے فرماتے ہیں کہ بناء بر ظرفیت نصب اس لئے ہے کہ اذا اور اذا دونوں نسبۃ زمانیہ کے لئے مستعمل ہیں ایک نسبۃ زمانیہ ماضیہ کے لئے اور دوسرا نسبۃ مستقبلہ کے لئے اور نسبۃ زمانیہ کا تعلق زمانہ سے ہے اور جس میں زمانہ کا معنی ہو وہ ظرف زمان ہوتا ہے، اس لئے اذا اور اذا ظرف زمان کے معنی کو متضمن ہو کر بناء بر ظرفیت منصوب ہوتے ہیں، اور یہ اُن ظروف میں سے ہیں جن میں ظرفیت اور نصب سے غیر ظرفیت کی طرف تبدیلی نہیں ہوتی۔

وَ اَمَّا قَوْلُهٗ وَ اذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ بِالْاَحْقَافِ وَنَحْوُهٗ فَعَلٰى تَأْوِيْلِ اُذْكُرِ الْحَادِثَ
اور لیکن اللہ تعالی کا جو فرمان ہے واذکر اخاعاد اذانذر قومه اور اس جیسے تو وہ اذکر الحادث اذکان کذا کی تاویل پر ہے
اِذْ كَانَ كَذَا فَحُذِفَ الْحَادِثُ وَاُقِيْمَ الظَّرْفُ مَقَامَهٗ ،
پھر الحادث حذف کیا گیا اور ظرف اس کا قائم مقام بنایا گیا

تشریح: اس عبارت میں ایک اشکال کا جواب ہے، **اشکال:** یہ ہے کہ واذکر اخاعاد اذانذر قومهٗ بالاحقاف میں اِذ ظرفیت کی بناء پر منصوب نہیں ہے، کیوں کہ اذکر اور اذ کا وقت ایک نہیں ہے، اس لئے اذ اُذکر کا ظرف نہیں ہے، بلکہ اخا عاد مبدل منہ اور اذانذر بدل ہے اور ترکیب میں بدل و مبدل منہ ماقبل کے لئے ایک ہوتے ہیں تو اخا عاد اور اذ اُذکر کا مفعول بہ ہیں تو اذ بناء بر مفعولیت منصوب ہے، جب کہ آپ نے کہا کہ اذ ہمیشہ بناء بر ظرفیت منصوب ہوتا ہے؟ مصنف ﷫ نے **جواب** دیا کہ یہاں اذ اُذکر کا مفعول نہیں ہے بلکہ محذوف کا ظرف ہے تقدیر عبارت ہے اذکر الحادث اذانذر اخو عاد قومهٗ، الحادث اذکر کا مفعول بہ ہے اور اذ الحادث کا ظرف ہے، پھر الحادث حذف کر کے اذ کو اُسی کا قائم مقام بنایا گیا، تو آیت واذکر اخاعاد اذانذر قومهٗ میں اذ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے نہ کہ مفعولیت کی بناء پر۔

وَ عَامِلُهٗ فِي الْاٰيَةِ قَالُوْا اَوِ اذْكُرْ عَلَى التَّاْوِيْلِ الْمَذْكُوْرِ لِاَنَّهٗ جَاءَ مَعْمُوْلاً لَهٗ صَرِيْحًا فِي
اور آیت میں اِس کا عامل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل پر اذکر ہے کیوں کہ او اذکر کا صراحۃً معمول بن کر قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے، یا عامل مضمر ہے

اَلْقُرْاٰنِ كَثِيْراً اَوْ مُضْمَرٌ دَلَّ عَلَيْهِ مَضْمُوْنُ الْاٰيَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِثْلُ وَبَدَأَ خَلْقَكُمْ اِذْقَالَ ،وَعَلٰى

جس پر سابقہ آیت کا مضمون دال ہے مثلاً (تقدیر عبارت) وبداخلقكم اذقال الخ اس کے مطابق پھر جملہ خلق لکم پر عطف

هٰذَا فَالْجُمْلَةُ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى خَلَقَ لَكُمْ دَاخِلَةٌ فِيْ حُكْمِ الصِّلَةِ وَعَنْ مَعْمَرٍ اَنَّهٗ مَزِيْدٌ ،

ہوگا صلہ کے حکم (تخلیق) میں داخل ہوگا، اور معمر سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے

تشریح: آیت میں و اذ قال ربك کے اذ کا عامل کونسا ہے؟ مصنف ﷫ نے تین قول ذکر کئے، اول: لفظ قالوا جو مؤخر ہے اذ کا عامل ہے، یعنی وقالوا اذقال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل فيها الاية، اس صورت میں اضمار قبل الذکر تو ہے مگر عمدہ (فاعل) میں اضمار قبل الذکر جائز ہے اس لئے اضمار قبل الذکر نا جائز کی خرابی لازم نہیں آتی، فضلہ (مفعول) میں اضمار قبل الذکر نا جائز ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں، دوم: اذ کا عامل اذکر محذوف ہے جیسا کہ قرآن مجید میں کئی مقامات میں اذ کو مذکور عامل اس کی صحت کی دلیل ہے، سوم: و اذقال ربك سے ماقبل کی آیات کا مدلول فعل محذوف عامل ہے کہ ماقبل میں خلق فعل ذکر ہے تو اذ میں عامل اس کا مدلول ہے تقدیر عبارت بَدَأَ خَلْقَكُمْ اِذْ قَالَ ربك الاية ہے، اس صورت میں و اذقال کا عطف خلق لکم پر ہوگا اور الذی کے صلہ خلق لکم کے حکم میں داخل ہوگا ای خلق لکم مافی الارض وبداخلقکم اذ قال ربك، آخر میں امام معمر سے نقل کیا کہ وہ آیت میں اذ کو زائد کہتے ہیں اذقال ربك بمعنی وقال ربك ہے، مگر یہ قول مرجوح ہے۔

وَ الْمَلٰئِكَةُ جَمْعُ مَلْأَكٍ عَلَى الْاَصْلِ كَالشَّمَائِلِ جَمْعِ شَمْأَلٍ ،وَالتَّاءُ لِتَانِيْثِ الْجَمْعِ وَ

اور ملائكة ملأك کی جمع ہے اصل کے مطابق جیسے شمائل شمأل کی جمع ہے، اور تاء جمع کی تانیث کے لئے ہے، یہ مالك سے مقلوب ہے

هُوَ مَقْلُوْبُ مَأْلَكٍ مِنَ الْاَلُوْكَةِ وَهِيَ الرِّسَالَةُ لِاَنَّهُمْ وَسَائِطُ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ النَّاسِ فَهُمْ

جو الوكة سے ہے جس کا معنی رسالت (پیغام پہنچانا) ہے کیوں کہ فرشتے بندوں اور اللہ کے درمیان واسطے ہیں تو وہ اللہ کے پیغام لانے والے

رُسُلُ اللّٰهِ اَوْ كَالرُّسُلِ اِلَيْهِمْ

ہیں یا پیغام لانے والوں کی طرح ہیں۔

تشریح: عبارت میں مصنف ﷫ نے کلمہ ملائكة کی لغوی تحقیق ذکر کی ہے، ملائكة کی واحد مَلَكٌ ہے جو اصل میں مَلْأَكٌ ہے اُس اصل کے مطابق جمع ملائكة لائی گئی، کثرت استعمال سے ہمزہ حذف کیا گیا یا صرفی قاعدہ يَسَلُ ، يَرَىٰ خَاهُ ،قَدَفْلَحَ کے مطابق ہمزہ کی حرکت ماقبل ساکن کو دے کر ہمزہ حذف کیا گیا اور ماقبل ساکن متحرک ہوا، جمع میں اُسی ہمزہ کو دوبارہ لایا گیا، مصنف نے بطور نظیر شمائل جمع شمألٌ کو پیش کیا ہے، مگر شمألٌ میں ہمزہ زائدہ ہے اور ملاك میں غیر زائدہ ہے، مصنف کہتے ہیں کہ ملأكٌ بھی لام و ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کے بعد ملأكٌ بنا ہے کہ اس کی اصل مَأْلَكٌ ہے جو اَلُوْكَةٌ سے ماخوذ ہے بمعنی پیغام پہنچانا، ملائکہ بھی پیغام پہنچانے والے ہیں اس لئے اُن کو ملائكة اور واحد کو ملك کہتے ہیں، فرشتے پیغام پہنچانے والے دو طرح سے ہیں: اول: براہ راست بندوں تک پہنچائیں جیسے بندوں کو خیر پہنچانا، رزق پہنچانا، اُن کے کاموں کا انتظام جو فرشتوں کے حوالے ہے، یہ چیزیں براہ راست پہنچاتے ہیں۔ دوم: بالواسطہ پیغام پہنچاتے ہیں یعنی نبیوں کے ذریعے، جو وحی کہلاتا ہے

اور اوامر ونواہی خداوندی پر مشتمل ہوتا ہے، پہلی صورت میں سب بندوں کے لئے رُسُل ہوئے دوسری صورت میں نبیوں کے علاوہ کے لئے کالرسل ہوئے۔

وَاخْتَلَفَ الْعُقَلَاءُ فِيْ حَقِيْقَتِهِمْ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلٰى اَنَّهَا ذَوَاتٌ مَوْجُوْدَةٌ قَائِمَةٌ بِاَنْفُسِهَا

اور عقلاء نے ملائکہ کی حقیقت کے بارے میں اختلاف کیا اُن کے اس پر اتفاق کے بعد کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو موجود ہیں قائم بذاتہا ہیں

فَذَهَبَ اَكْثَرُ الْمُسْلِمِيْنَ اِلٰى اَنَّهَا اَجْسَامٌ لَطِيْفَةٌ قَادِرَةٌ عَلَى التَّشَكُّلِ بِاَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ

تو اکثر مسلمان اس طرف گئے ہیں کہ ملائکہ لطیف اجسام ہیں جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہیں، اس سے استدلال کرتے ہوئے

مُسْتَدِلِّيْنَ بِاَنَّ الرُّسُلَ كَانُوْا يَرَوْنَهُمْ كَذٰلِكَ، وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنَ النَّصَارٰى هِيَ النُّفُوْسُ

کہ پیغمبر علیہم السلام اُن کو اس طرح دیکھتے تھے، اور عیسائیوں کی ایک جماعت نے کہا کہ ملائکہ وہ فضیلت والی انسانی نفوس ہیں

الْفَاضِلَةُ الْبَشَرِيَّةُ الْمُفَارِقَةُ لِلْاَبْدَانِ، وَزَعَمَ الْحُكَمَاءُ اَنَّهَا جَوَاهِرُ مُجَرَّدَةٌ مُخَالِفَةٌ

جو اجسام سے الگ ہوگئی ہیں، اور حکماء نے خیال کیا کہ ملائکہ ایسے جواہر مجردہ ہیں. جو حقیقت میں نفوس ناطقہ کے مخالف ہیں،

لِلنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ فِي الْحَقِيْقَةِ مُنْقَسِمَةٌ اِلٰى قِسْمَيْنِ قِسْمٌ شَاْنُهُمُ الْاِسْتِغْرَاقُ فِيْ مَعْرِفَةِ

جو دو قسموں کی طرف تقسیم ہیں ایک قسم وہ ہے جن کی حالت معرفت حق میں مستغرق ہونا اور اللہ کے غیر میں مشغول ہونے سے پاک ہونا ہے

الْحَقِّ وَ التَّنَزُّهُ عَنِ الْاِشْتِغَالِ بِغَيْرِهٖ كَمَا وَصَفَهُمْ فِيْ مُحْكَمِ تَنْزِيْلِهٖ فَقَالَ يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی محکم نازل کردہ کتاب میں ان کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا تسبیح پڑھتے ہیں رات اور دن کوتاہی نہیں کرتے،

وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ وَهُمُ الْعِلِّيُّوْنَ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ، وَقِسْمٌ يُدَبِّرُ الْاَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ

اور یہی علیون اور مقرب فرشتے ہیں، اور ایک قسم وہ ہے جو آسمان سے زمین کی طرف کام کا انتظام کرتے ہیں

اِلَى الْاَرْضِ عَلٰى مَا سَبَقَ بِهِ الْقَضَاءُ وَجَرٰى بِهِ الْقَلَمُ الْاِلٰهِيُّ لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ

اس کے مطابق جس پر تقدیر طے ہو چکی ہے، اور جس پر اللہ تعالیٰ کا قلم جاری ہو چکا ہے، جو اللہ تعالیٰ اُن کو حکم کرے اس میں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے

وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ وَهُمُ الْمُدَبِّرَاتُ اَمْرًا فَمِنْهُمْ سَمَاوِيَّةٌ وَمِنْهُمْ اَرْضِيَّةٌ عَلٰى تَفْصِيْلٍ

اور وہ کرتے ہیں جو اُن کو حکم کیا جاتا ہے یہی المدبرات امرا ہیں، پھر اُن میں بعض آسمان والے ہیں اور بعض زمین والے ہیں،

اَثْبَتُّهٗ فِيْ كِتَابِ الطَّوَالِعِ وَالْمَقُوْلُ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَعَدَمِ الْمُخَصِّصِ

اُس تفصیل کے مطابق جو میں نے کتاب طوالع میں لکھ دی ہے، اور جن کو یہ کہا گیا وہ سب فرشتے مراد ہیں کیوں کہ لفظ عام ہیں اور کوئی مخصص نہیں ہے

وَقِيْلَ مَلَائِكَةُ الْاَرْضِ وَقِيْلَ اِبْلِيْسُ وَمَنْ كَانَ مَعَهٗ فِيْ مُحَارَبَةِ الْجِنِّ فَاِنَّهٗ تَعَالٰى اَسْكَنَهُمْ

اور یہ بھی کہا گیا کہ زمین کے فرشتے مراد ہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ (مراد) ابلیس ہے اور اُس کے ساتھ جو فرشتے جنات سے لڑائی میں شامل تھے کیوں

فِی الْاَرْضِ اَوَّلاً فَاَفْسَدُوْا فِیْهَا فَبَعَثَ اِلَیْهِمْ اِبْلِیْسَ فِیْ جُنْدِهٖ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَدَمَّرَهُمْ

کہ اللہ تعالیٰ نے جنات کو پہلے زمین میں ٹھہرایا تھا پھر انہوں نے زمین میں فساد کیا تو اُن کی طرف ابلیس کو بھیجا اُس کے لشکر میں شامل فرشتوں کے

وَفَرَّقَهُمْ فِی الْجَزَائِرِ وَالْجِبَالِ

بھیجا تو انہوں نے جنات کو برباد کیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں منتشر کردیا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ملائکہ کے بارے میں اصطلاحی تحقیق ذکر کی ہے، کہ اس پر تو اتفاق ہے کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو قائم بنفسہا ہیں، لیکن کیسی مخلوق ہیں، کون ہیں؟ اس بارے میں مختلف اقوال ہیں، پہلا قول اکثر مسلمانوں کا ہے، حدیث پاک میں ہے خلقت الملائكة من نور فرشتے نور سے پیدا ہوئے ہیں، فرشتے اجسام لطیفہ رکھتے ہیں، اور حضرت جبرئیل علیہ السلام اکثر حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں تشریف لاتے تھے جس سے فرشتوں کا مختلف اشکال میں متشکل ہونا ثابت ہوتا ہے،

دوسرا قول نصاریٰ کا بیان کیا کہ نیک انسان جو درجات کمال پر پہنچے اور ترقی کر کے ارواح محضہ ہو گئے اجسام سے الگ ہوئے وہی ملائکہ ہیں، مگر ظاہر ہے کہ یہ بے بنیاد قول ہے، کیوں کہ ملائکہ انسانوں سے الگ اللہ کی مستقل مخلوق ہے، قرآن مجید کے مطابق ملائکہ اُس وقت تھے جب ابھی انسان وجود میں نہیں آیا تھا، حکماء یعنی فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں جو انسان اور جن سے الگ قسم ہے اور اُن کی دو قسمیں ہیں، ایک ملائکہ مقربین جن کو علیون بھی کہا جاتا ہے، يسبحون الليل والنهار لايفترون میں اُن کا ذکر ہے یہ بس ذکر عبادت میں اور معرفتِ الٰہیہ میں مستغرق رہتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کے سپرد اللہ تعالیٰ کے فیصلوں کا نفاذ ہے اور نظام کائنات میں انتظامات کرنے میں مشغول رہتے ہیں جن کو المدبرات امرا میں ذکر کیا گیا، لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون میں بھی اُنہی کا حال ذکر ہے، پھر المدبرات امر کوئی سماوی ہیں کوئی ارضی ہیں یعنی کسی کی ڈیوٹی آسمانوں پر اور کسی کی زمین پر ہے۔

والمقول لهم: اِس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بحث کی ہے کہ اذقال ربك للملائكة میں جن فرشتوں کو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ذکر ہے کہ انی جاعل فی الارض خليفة الاية اُن سے کونسے فرشتے مراد ہیں؟ کئی قول ہیں، اول: سب ہی فرشتے مراد ہیں کیوں کہ للملائكة لفظ عام ہیں، اور تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں، دوم: زمین کے فرشتے مراد ہیں، سوم: ابلیس اور اُس کے لشکر کے فرشتے مراد ہیں جن میں ابلیس رہتا تھا اور طاؤس الملائکۃ کہلاتا تھا، ابلیس اور فرشتوں کا یہ لشکر زمین پر بسنے والے جنات کے فساد اور شرارتوں کو روکنے کے لئے آسمان سے زمین پر اترے تھے، اِن کو اللہ تعالیٰ نے آیت میں خطاب کیا، وغیرہ، راجح پہلا قول ہے۔

وَ جَاعِلٌ مِنْ جَعَلَ الَّذِیْ لَهٗ مَفْعُوْلَانِ وَ هُمَا فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً اُعْمِلَ فِیْهِمَا لِاَنَّهٗ بِمَعْنَی

اور جاعلٌ اُس جعل سے ہے جس کے دو مفعول ہوتے ہیں اور یہاں وہ دو مفعول فی الارض اور خلیفۃ ہیں جاعلٌ کو اُن میں عمل دیا گیا

الْاِسْتِقْبَالِ وَمُعْتَمِدٌ عَلٰی مُسْنَدٍ اِلَیْهِ وَیَجُوْزُ اَنْ یَّكُوْنَ بِمَعْنٰی خَالِقٍ

کیوں کہ جاعلٌ استقبال کے معنیٰ میں ہے، اور مسند الیہ پر اعتماد کرنے والا ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ جاعلٌ بمعنیٰ خالقٌ ہو

تشریح: جَعَلَ کے دو معنی ہوتے ہیں جَعَلَ بمعنیٰ صَیَّرَ اور جَعَلَ بمعنیٰ خَلَقَ ، پہلا جعل متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، اور دوسرا متعدی بیک مفعول، آیت میں جاعلٌ اول جعل سے ہے یا دوم سے، دونوں قول ہیں، اول کے مطابق فی الارض مفعول ثانی مقدم اور خلیفةً مفعول اول مؤخر ہے، اشکال ہوا کہ جاعلٌ جو دو مفعولوں میں عامل بنایا گیا تو کیا اس میں عمل کی شرائط موجود ہیں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ جعلَ بمعنیٰ صیّر کے عمل کی دو شرطیں ہیں اور وہ دو یہاں موجود ہیں، اول جعل بمعنی صیّر میں زمانہ استقبال موجود ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ میں بنانے والا ہوں مستقبل میں خلیفہ، دوسرے اس کا مسندالیہ پر اعتماد اور بھروسہ ہو یہاں بھی جاعلٌ کا انی کی یاء متکلم مسندالیہ پر اعتماد ہے، اور اگر جَاعِلٌ بمعنی خَالِقٌ ہو تو متعدی بیک مفعول ہوگا خلیفة مفعول بہ ہوگا فی الارض خلیفة سے متعلق ہوگا کہ خلیفة سے حال ہوگا۔

وَالْخَلِيفَةُ مَنْ يَّخْلُفُ غَيْرَهٗ وَيَنُوْبُ مَنَابَهٗ وَالْهَاءُ فِيْهِ لِلْمُبَالَغَةِ وَالْمُرَادُ بِهٖ آدَمُ عَلَيْهِ

اور خلیفة وہ ہے جو اپنے غیر کے پیچھے آئے اور اُس کا قائم مقام بنے، اور خلیفة میں ھاء مبالغہ کے لئے ہے، اور آیت میں خلیفہ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام

السَّلَامُ لِاَنَّهٗ كَانَ خَلِيفَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ اَرْضِهٖ وَكَذٰلِكَ كُلُّ نَبِيٍّ اِسْتَخْلَفَهُمْ فِيْ عِمَارَةِ

ہیں کیوں کہ وہ زمین میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ تھے، ایسے ہی ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا زمین کی آبادی

الْاَرْضِ وَسِيَاسَةِ النَّاسِ وَتَكْمِيْلِ نُفُوْسِهِمْ وَتَنْفِيْذِ اَمْرِهٖ فِيْهِمْ لَا لِحَاجَةٍ بِهٖ تَعَالٰى اِلٰى مَنْ

اور لوگوں کے انتظام چلانے میں، اور اُن کے نفوس کی تکمیل میں، اور اللہ کا حکم اُن کے اندر نافذ کرنے میں، نہ اس لئے کہ

يَّنُوْبُهٗ بَلْ لِقُصُوْرِ الْمُسْتَخْلَفِ عَلَيْهِ عَنْ قُبُوْلِ فَيْضِهٖ وَتَلَقِّيْ اَمْرِهٖ بِغَيْرِ وَسْطٍ وَلِذٰلِكَ لَمْ

اللہ تعالیٰ کو اُس کی حاجت تھی جس کو نائب بناتے، بلکہ اس لئے کہ مستخلف علیہ اللہ کے فیض کو قبول کرنے اور اللہ کے امر کو بلا واسطہ حاصل کرنے

يَسْتَنْبِئْ مَلَكًا كَمَا قَالَ تَعَالٰى وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ لَمَّا فَاقَتْ

سے قاصر ہونے کی وجہ سے، اسی لئے تو فرشتے کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا [اور اگر ہم نبی فرشتے کو بناتے تو اُس کو آدمی

قُوَّتُهُمْ وَاشْتَعَلَتْ قَرِيْحَتُهُمْ بِحَيْثُ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ اَرْسَلَ اِلَيْهِمُ

(کی شکل پر) بناتے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبیاء علیہم السلام کی طاقت جب بلند ہوگئی اور ان کی طبیعت اس طرح مشتعل ہوئی قریب تھا کہ

الْمَلَائِكَةَ وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ اَعْلٰى رُتْبَةً كَلَّمَهٗ بِلَا وَاسِطَةٍ كَمَا كَلَّمَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي

اس کا روغن چمک اٹھتا اگرچہ اُس کو آگ نہ لگتی، تو نبیوں کی طرف فرشتے بھیجے، اور انبیاء میں سے جو اونچے درجہ کے تھے اُن سے بلا واسطہ کلام فرمایا

الْمِيْقَاتِ وَمُحَمَّدًا صلی اللہ علیہ وسلم لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَنَظِيْرُ ذٰلِكَ فِي الطَّبِيْعَةِ اَنَّ الْعَظْمَ لَمَّا عَجَزَ عَنْ

جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے میقات پر کلام فرمایا اور حضرت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے معراج کی رات کلام فرمایا، اور اس کی نظیر طبیعت میں یہ ہے کہ ہڈی جب

قُبُوْلِ الْغِذَاءِ مِنَ اللَّحْمِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّبَاعُدِ جَعَلَ الْبَارِيْ تَعَالٰى بِحِكْمَتِهٖ بَيْنَهُمَا

گوشت سے غذاء قبول کرنے سے عاجز ہوئی بوجہ اس کے کہ دونوں کے درمیان دوری ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت سے گوشت اور ہڈی کے درمیان

الْغُضْرُوْفَ الْمُنَاسِبَ لَهُمَا لِيَأْخُذَ مِنْ هٰذَا وَيُعْطِيَ ذٰلِكَ

غضروف کو بنایا جو دونوں کے ساتھ مناسبت رکھنے والا ہے، تاکہ اِس سے لے اور اُس کو دے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے لفظ خلیفہ کی وضاحت اور آیت میں خلیفہ سے مراد کو بیان کیا ہے، خلیفہ دراصل کسی ایک کے بعد اس کی جگہ قائم مقام بن کر آنے والے دوسرے شخص کو کہتے ہیں، اور اس میں تاء تانیث مبالغہ کے لئے ہے جیسے بہت زیادہ علم والے عالم کو علامہ کہتے ہیں، ورنہ اصل میں لفظ خلیف بروزنِ فعیل ہے، جمع خلفاء بروزنِ فُعَلاء ہے۔

دوسری بات: کہ آیت میں خلیفہ سے کون مراد ہیں؟ مصنف نے اس عبارت میں پہلا قول ذکر کیا کہ حضرت سیدنا آدم علیہ السلام مراد ہیں کہ آگے کی متعدد آیات اس کی دلیل ہیں، اور آدم علیہ السلام چوں کہ اول نبی ہیں اس لئے بطور خلیفہ اُن کا ذکر ہوا ویسے آدم علیہ السلام کے بعد کا ہر نبی ورسول بھی اللہ کا خلیفہ ہے، کیوں کہ حضرت آدم علیہ السلام اور سب انبیاء علیہم السلام اس لحاظ سے اللہ تعالی کے نائب اور خلیفہ تھے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد زمین پر انسانوں کو آباد کرنا (بربادی اور اس کے اسباب سے بچانا) اور لوگوں کی زندگی کا انتظام (جس کو سیاست کہتے ہیں) درست رکھنے کی کوشش کرنا (جو حدود وقصاص تعزیرات اور منصب قضاء صحیح چلانے سے ہوتا ہے) اور اُن کے نفوس کی تکمیل (اللہ کے قرب میں ترقی) اور انسانوں میں اللہ کے احکام نافذ کرنا ہے، اسی میں انبیاء علیہم السلام اللہ کے خلیفہ ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اِن خلفاء انبیاء علیہم السلام کو اللہ نے جو خلفاء بنایا تو اس لئے نہیں کہ اللہ کو نائب بنانے کی ضرورت تھی جیسے انسان محتاج ہونے کی وجہ سے اپنے نائب بناتے ہیں بلکہ اللہ نے اس لئے نائب بنایا کہ اس کی ضرورت خود انسانوں کو تھی کہ انبیاء علیہم السلام کے ذریعے اللہ کا فیض حاصل کرسکیں ورنہ براہ راست انسان فیض خداوندی حاصل نہیں کرسکتے تھے، براہ راست اس لئے فیض حاصل نہیں کرسکتے تھے کہ گناہوں کی آلودگی سے ہمارا احساس وادراک کمزور ہے، اور انبیاء علیہم السلام تو گناہوں سے معصوم ہیں، پھر ذوجہتین ہیں ایک جہت سے فرشتوں سے مشابہ ہیں، دوسری جہت سے انسانوں سے مشابہ ہیں، جب عام انسان فرشتے سے کسب فیض نہیں کرسکتے تو اللہ سے کیسے کسب فیض کرتے؟ اس لئے اللہ نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے اور بندوں کے درمیان فیض پہنچانے میں واسطہ اور اُن کو اپنا خلیفہ بنایا ہے، اب بندے انبیاء علیہم السلام سے کسب فیض خداوندی کرسکتے ہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چوں کہ انبیاء علیہم السلام ہی ذوجہتین تھے اور فرشتے ذوجہتین نہیں ہیں اس لئے اللہ نے فرشتوں کو اپنے اور بندوں کے درمیان براہ راست واسطہ اور نبی نہیں بنایا، مصنف رحمہ اللہ نے انبیاء علیہم السلام کے ذوجہتین ہوکر فیض خداوندی حاصل کرکے بندوں تک پہنچانے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے انسانی جسم میں بڑی بڑی ہڈیوں کو گوشت سے غذاء لینے کی ضرورت ہے، مگر ہڈیاں گوشت سے دور ہونے کی وجہ سے براہ راست اُس سے غذاء نہیں لے سکتی تھیں تو اللہ تعالی نے گوشت اور بڑی ہڈیوں کے درمیان غضروف (نرم ہڈیاں) بنائی ہیں وہ نرم ہڈیاں ذوجہتین ہیں کہ ہڈی ہوکر بڑی ہڈیوں سے بھی مشابہت رکھتی ہیں اور نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مشابہ ہیں تو وہ گوشت سے غذاء لے کر بڑی ہڈیوں تک غذاء پہنچانے میں واسطہ ہیں،

اَوْ خَلِيْفَةً مَنْ سَكَنَ الْاَرْضَ قَبْلَه

یا اُس مخلوق (یعنی جنات) کا خلیفہ جو آدم علیہ السلام سے پہلے زمین پر رہتی،

تشریح: اس عبارت میں آدم علیہ السلام کے خلیفہ کہے جانے کی دوسری وجہ ذکر ہے کہ یا آدم علیہ السلام خلیفہ اس لئے ہیں کہ وہ خلیفہ یعنی نائب ہیں اُس مخلوق کے جواُن سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات۔

اَوْ هُوَ وَ ذُرِّيَّتُهٗ لِاَنَّهُمْ يَخْلُفُوْنَ مَنْ قَبْلَهُمْ اَوْ يَخْلُفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَاِفْرَادُ اللَّفْظِ اِمَّا
یا خلیفہ سے مراد آدم علیہ السلام اور اُس کی اولاد ہے کیوں کہ وہ نائب بنتے ہیں اُن کے جواُن سے پہلے تھے، یا ایک دوسرے کے نائب بنتے ہیں، اور لفظ
لِلْاِسْتِغْنَاءِ بِذِكْرِهٖ عَنْ ذِكْرِ بَنِيْهِ كَمَا اسْتُغْنِيَ بِذِكْرِ اَبِي الْقَبِيْلَةِ فِيْ قَوْلِهِمْ مُضَرٌ وَّ هَاشِمٌ
کا مفرد لانا یا آدم علیہ السلام کے ذکر کی وجہ سے اس کی اولاد کے ذکر سے استغناء کے لئے ہے جیسا کہ استغناء کیا گیا قبیلہ کے باپ کا ذکر کر کے
اَوْ عَلٰى تَاْوِيْلِ مَنْ يَخْلُفُ اَوْ خَلْقًا يَخْلُفُ
عربوں کے قول مضر وہاشم میں، یا خلیفہ بتاویل مَنْ یخلف ہے یا بتاویل خلقاًیخلف ہے

تشریح: اس عبارت میں خلیفہ کی مراد میں دوسرا قول ذکر ہے کہ خلیفہ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام بمع اولادِ آدم ہے، اور اُن کو خلیفہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے پہلی مخلوق جنات کے نائب ہیں، یا ایک دوسرے کے نائب ہونے کی وجہ سے خلیفہ ہیں، اشکال ہوا کہ پھر خلیفہ مفرد کے بجائے خلفاء جمع لایا جاتا، کیوں کہ آدم علیہ السلام بمع اولاد متعدد ہیں؟ اول جواب یہ ہے کہ لفظ خلیفہ مفرد لانے میں حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں اصالۃً اور اولادِ آدم مراد ہے تبعاً، تو اصل کا لحاظ کر کے لفظ خلیفہ مفرد لایا گیا، جیسے کسی قبیلہ کے ذکر میں صرف قبیلہ کے باپ کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے مضر اور ہاشم مراد اُن کی اولاد بھی لی جاتی ہے، اور اولاد کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی یہاں بھی اصل کا ذکر کیا گیا اور تبع کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوم یا خلیفہ بتاویل مَنْ یخلفُ ہے، اور مَنْ عام ہونے کی وجہ سے آدم واولادِ آدم دونوں کو شامل ہے، یا خلیفہ بتاویل خلقاًیُخلفُ ہے (وہ مخلوق جو بعد میں آئے گی) جو سب کو عام ہے، مصنف نے وافراد اللفظ سے اسی کو بیان کیا ہے۔

وَ فَائِدَةُ قَوْلِهٖ هٰذَا لِلْمَلَائِكَةِ تَعْلِيْمُ الْمُشَاوَرَةِ وَتَعْظِيْمُ شَانِ الْمَجْعُوْلِ بِاَنْ بَشَّرَ بِوُجُوْدِهٖ
اور اللہ تعالیٰ کے فرشتوں کو یہ کہنے کا فائدہ باہمی مشورہ کی تعلیم دینا ہے، اور خلیفہ بنائے جانے والے کی عظمت شان ظاہر کرنا ہے اس طرح کہ اُس کے
سُكَّانَ مَلَكُوْتِهٖ وَلَقَّبَهٗ بِالْخَلِيْفَةِ قَبْلَ خَلْقِهٖ وَاِظْهَارُ فَضْلِهِ الرَّاجِحِ عَلٰى مَا فِيْهِ مِنَ الْمَفَاسِدِ
وجود کی خوش خبری دی اپنی ملکوت میں رہنے والوں کو اور اُس کو اُس کی پیدائش سے بھی پہلے خلیفہ کا لقب دیا، اور اُس کی اُس فضیلت کا اظہار ہے جو انسان
بِسُؤَالِهِمْ وَجَوَابِهٖ وَبَيَانُ اَنَّ الْحِكْمَةَ يَقْتَضِيْ اِيْجَادَ مَا يَغْلِبُ خَيْرُهٗ فَاِنَّ تَرْكَ الْخَيْرِ الْكَثِيْرِ
میں موجود مفاسد سے بڑھیا ہے جو فرشتوں کے پوچھنے اور آدم علیہ السلام کے جواب دینے کے ذریعے (ظاہر) ہے، اور اس کا بیان ہے کہ حکمت
لِاَجْلِ الشَّرِّ الْقَلِيْلِ شَرٌّ كَثِيْرٌ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ
تقاضا کرتی ہے اُس کے وجود میں لانے کا جس میں خیر غالب ہو کیوں کہ خیر کثیر کو چھوڑ دینا تھوڑے شر کے لئے بہت زیادہ برائی ہے، وغیرہ

تشریح: اس عبارت میں یہ ذکر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو فرشتوں کو فرمایا انی جاعل فی الارض خلیفۃ تو اس خبر دینے کا کیا فائدہ

ہے؟ **اول:** انسانوں کو مشورہ کی تعلیم مقصود ہے، کہ فرشتوں کے سامنے اللہ کا اظہار کرنا گویا فرشتوں سے رائے لینا ہے، اور یہی مشورہ کی صورت ہے (گوکہ اللہ کو مشورہ کی ضرورت نہیں) **دوم:** اس کا اظہار ہے کہ آدم علیہ السلام عظیم الشان ہیں اُن کی عظمتِ شان کا اظہار اس طرح ہوا کہ اللہ نے فرشتوں جیسی عظیم مخلوق کے سامنے آدم علیہ السلام کو وجود دینے کا اظہار کیا، اُن کو خلیفہ کا لقب دیا۔ **سوم:** آدم علیہ السلام صاحب فضیلت ہیں کہ فرشتوں کے سامنے چیزوں کے نام پوچھے اور وہ ان کا نام بتا سکے اور فرشتے جواب نہ دے سکے جس سے اُن میں علم جیسے عظیم فضیلت ظاہر ہوئی، یہ فضیلت اُن مفاسد سے بڑھ کر ہے جو فرشتوں نے بیان کئے یفسد فیھا و یسفك الدماء ۔ **چہارم:** انسان میں خیر غالب شر مغلوب ہے، اور جس چیز میں خیر غالب ہو اُس کو وجود میں لانے میں حکمت ہے، کیوں کہ شر قلیل کی وجہ سے خیر کثیر کو چھوڑنا شر کثیر ہے۔

قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ،تَعَجُّبٌ مِنْ اَنْ يُّسْتَخْلَفَ لِعِمَارَةِ
کہنے لگے کیا آپ بناتے ہیں زمین میں ایسے کو جو زمین میں فساد کرے گا اور خون بہائے گا] یہ تعجب کرنا ہے اِس سے کہ زمین کی آبادی کے لئے اور اُس کی
الْاَرْضِ وَاِصْلَاحِهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا اَوْ يُسْتَخْلَفَ مَكَانَ اَهْلِ الطَّاعَاتِ اَهْلُ الْمَعْصِيَةِ وَ
اصلاح کے لئے ایسے کو نائب بنایا جائے جو زمین میں فساد کرے گا، یا طاعات کرنے والوں کی جگہ معصیت کرنے والوں
اسْتِكْشَافٌ عَمَّا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِّنَ الْحِكْمَةِ الَّتِيْ بَهَرَتْ تِلْكَ الْمَفَاسِدَ و اَلْغَتْهَا وَ
کو خلیفہ بنایا جائے ،اور اُس حکمت کو کھولنا ہے جو فرشتوں پر مخفی ہوگئی جو اُن خرابیوں پر غالب ہوئی اور اُن کو بے کار کردیا، اور
اسْتِخْبَارٌ عَمَّا يُرْشِدُهُمْ وَيُزِيْحُ شُبْهَتَهُمْ كَسُؤَالِ مُتَعَلِّمٍ مُعَلِّمَهٗ عَمَّا يَخْتَلِجُ فِيْ صَدْرِهٖ وَ
اُس کی خبر معلوم کرنا ہے جو اُن کی رہبری کرے، اور اُن کا شبہ دور کرے، جیسے طالب علم استاذ سے اس شبہ سے متعلق پوچھے جو اُس کے سینہ میں کھٹک رہا ہو،
لَيْسَ بِاعْتِرَاضٍ عَلَى اللّٰهِ وَلَا طَعْنٍ فِيْ بَنِيْ آدَمَ عَلٰى وَجْهِ الْغِيْبَةِ فَاِنَّهُمْ اَعْلٰى مِنْ اَنْ يُّظَنَّ
اور یہ اللہ تعالی پر اعتراض نہیں ہے، نہ بطور غیبت اولادِ آدم پر طعن ہے، کیوں کہ فرشتے اِس سے برتر ہیں کہ اُن کے ساتھ ایسا گمان کیا جائے، کیوں کہ اللہ
بِهِمْ ذَالِكَ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ
تعالی کا فرمان ہے [بلکہ فرشتے بندگی کرنے والے معزز مخلوق ہیں، اللہ سے بات میں سبقت نہیں کرتے، اور وہ اللہ کے حکم پر عمل کرتے ہیں

تشریح: قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بعض محشین اور شارحین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں فرقہ حشویہ کا رد ہے، فرقہ حشویہ کے نزدیک فرشتے معصوم نہیں ہیں، حشویہ نے ملائکہ کی غیر معصومیت پر استدلال میں کہا کہ ملائکہ نے فعلِ خداوندی پر اعتراض کیا جو گناہ ہے، اور بنی آدم کو اللہ نے معزز بنایا ملائکہ نے اتجعل فیھا من یفسد فیھا و یسفك الدماء سے طعن کیا اور اللہ کے معزز بنائے ہوئے پر طعن بھی گناہ ہے، ثابت ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے فرقہ حشویہ کے استدلال کا جواب دیا ہے، جواب یہ ہے کہ آیت میں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہے نہ قرینہ لفظی نہ حالی، نہ اشارہ، نہ کنایہ وغیرہ کہ فرشتوں نے اتجعلُ فیھا من یفسد فیھا و یسفك الدماء اللہ پر اعتراض یا بنی آدم پر طعن کے طور پر کہا اِس کے مقابلہ میں صریح نص ملائکہ کی معصومیت بتاتی ہے بل عباد مکرمون ،لا یسبقونہٗ بالقول و ھم بامرہٖ یعملون ، اور لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون مایؤمرون ، تو پھر اتجعل

فیھا من یفسد فیھا و یسفك الدماء کہنے سے اُن کا مقصود کیا تھا؟ اول: اس پر تعجب کا اظہار ہے کہ جو ایسے کام کرے گا وہ زمین میں خلیفہ بن کر اصلاح کیسے کرے گا یا خلیفہ اہل طاعات میں سے ہو جو اہل معصیت میں سے ہے وہ خلیفہ کیسے ہوگا؟

دوم: پیدا ہونے والے کے اندر مفاسد کے باوجود اُس کو خلیفہ بنانے میں جو حکمت ہے اس کا اظہار کرانا مقصود ہے کہ اُس حکمت کو ظاہر فرمائیں جو مفاسد کے باوجود اُس کو مستحق خلافت بنا رہی ہے، سوم: وہ خبر معلوم کرنا ہے جو اُن کی اہلیتِ خلافت میں ہونے والے شبہے کو دور کرے اور یہ ایسے ہے جیسے طالب علم کسی بات میں شبہ یا خلجان استاذ کے سامنے ظاہر کرے۔

وَ اِنَّمَا عَرَفُوْا ذٰلِكَ بِاِخْبَارٍ مِنَ اللّٰهِ اَوْ تَلَقٍّ مِّنَ اللَّوْحِ وَاسْتِنْبَاطٍ عَمَّا رُكِزَ فِيْ عُقُوْلِهِمْ اَنَّ

اور سوائے اس کے نہیں کہ فرشتوں نے یہ معلوم کیا اللہ تعالی کی طرف سے خبر دینے کی وجہ سے یا لوح محفوظ سے حاصل کر کے اور اُس سے استنباط کر کے

الْعِصْمَةَ مِنْ خَوَاصِهِمْ اَوْ قِيَاسٍ لِاَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ

جو اُن کی عقلوں میں بیٹھ گیا کہ معصوم ہونا اُن کی خصوصیات میں سے ہے یا جن وانس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے

تشریح: یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے، **اشکال:** ہوا کہ فرشتوں کو کیسے معلوم ہوا کہ انسان فساد کریں گے اور خون بہائیں گے؟ مصنف رحمہ اللہ نے **جواب** دیا کہ یا اللہ تعالی نے اُن کو انسان سے متعلق خلیفہ ہونے کے ساتھ یہ بھی بتایا تھا، یا انہوں نے لوح محفوظ سے یہ پڑھا تھا، یا یہ خیال تھا کہ معصوم ہونا صرف ہماری خصوصیت ہے اور انسان تو غیر معصوم ہوں گے اس لئے ایسی غلطیاں کریں گے، یا جنات کا فساد اور شرارتیں دیکھ چکے تھے تو انہی پر انسان کو قیاس کیا۔

وَ السَّفْكُ وَالسَّبْكُ وَالسَّفْحُ وَالشَّنُّ اَنْوَاعٌ مِنَ الصَّبِّ ، فَالسَّفْكُ يُقَالُ فِي الدَّمْعِ وَالدَّمِ

اور سفك، سبك، سفح، شن مختلف قسم کا بہانا ہے تو سفك آنسوں اور خون میں بولا جاتا ہے، اور سبك پگھلے ہوئے جواہر میں

وَ السَّبْكُ فِي الْجَوَاهِرِ الْمُذَابَةِ وَالسَّفْحُ فِي الصَّبِّ مِنْ اَعْلٰى وَالشَّنُّ فِي الصَّبِّ عَنْ فَمِ

اور سفح اوپر کی جانب سے بہانے میں اور شن مشکیزے وغیرہ کے منہ سے بہانے میں بولا جاتا ہے، سن بھی اسی طرح ہے

الْقِرْبَةِ وَنَحْوِهَا وَكَذٰلِكَ السَّنُّ وَقُرِئَ يُسْفَكُ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُوْلِ فَيَكُوْنُ الرَّاجِعُ اِلٰى

اور يُسْفَكُ بنی للمفعول (مجہول) بھی پڑھا گیا ہے تو ضمیر محذوف مَن کی طرف راجع ہوگی چاہے مَن موصولہ بنایا جائے یا موصوفہ

مَنْ سَوَاءٌ جُعِلَ مَوْصُوْلًا اَوْ مَوْصُوْفًا مَحْذُوْفًا اَيْ يُسْفَكُ الدِّمَاءُ فِيْهِمْ

معنی ہوگا کہ اُن میں خون بہایا جائے گا

تشریح: اس عبارت میں یسفك کے مصدر سفك کی لغوی تحقیق ذکر ہوئی، اِن مصدروں کا ایک جیسا معنی بنتا ہے یعنی بہانا سفك، سبك، سفح، سنّ، شنّ، لیکن استعمال کے لحاظ سے اِن میں فرق ہے، سفك خون اور آنسو بہنے میں استعمال ہوتا ہے اور سبك پگھلائی جانے والی دھاتوں سونے چاندی کے پگھلنے میں اور سفح اوپر سے نیچے کی طرف بہانے میں، اور سنّ و شنّ مشکیزے کے منہ سے پانی وغیرہ بہنے اور بہانے میں مستعمل ہے، البتہ سن نرمی سے بہانا اور شن تیزی سے بہانا ہے۔

اخیر میں مصنف رحمہ اللہ نے یَسْفِكُ میں دوسری قرأت ذکر کی کہ یُسْفَكُ مجہول بھی پڑھا گیا اس صورت میں چونکہ عائد ضروری

ہے تاکہ ماقبل سے ربط ہو تو مصنف نے فرمایا کہ عائد ضمیر محذوف ہوگی تقدیر عبارت يُسْفِكُ الدِّمَاءَ فِيهِمْ ہوگی یہی فیھم کی ھم ضمیر عائد بن کر ماقبل سے ربط کا فائدہ دے رہی ہے۔

وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ،حَالٌ مُقَرِّرَةٌ لِجِهَةِ الْإِشْكَالِ كَقَوْلِكَ اَتُحْسِنُ اِلٰى
حالاں کہ ہم پاکی بیان کرتے ہیں تیری تعریف کے ساتھ اور تیری تقدیس بیان کرتے ہیں] یہ حال ہے جو اشکال کی جہت کو مقرر کرتا ہے
اَعْدَاءِكَ وَ اَنَا الصَّدِيْقُ الْمُحْتَاجُ ،وَالْمَعْنٰى اَتَسْتَخْلِفُ عُصَاةً وَنَحْنُ مَعْصُوْمُوْنَ اَحِقَّاءُ
جیسے تیرا قول "کیا تو اپنے دشمنوں سے بھلائی کرتا ہے حالانکہ میں تیرا محتاج دوست ہوں معنی یہ ہے کہ کیا آپ نافرمانوں کو خلیفہ بناتے ہیں حالاں کہ ہم
بِذَالِكَ وَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ الْإِسْتِفْسَارُ عَمَّا رَجَّحَهُمْ مَعَ مَا تُوَقِّعُ مِنْهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ
معصوم ہیں اس کے زیادہ حقدار ہیں، اور مقصود اس سے اُس بات سے متعلق پوچھنا ہے جو خلیفہ بنانے میں اُن کو راجح بنا رہی ہے باوجود اُس توقع کے جو اُن
الْمَعْصُوْمِيْنَ فِي الْإِسْتِخْلَافِ لَا الْعُجْبُ وَالتَّفَاخُرُ
سے ہے ان فرشتوں کے مقابلہ میں جو معصوم ہیں، عجب اور تفاخر مقصود نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اول مصنف ﷫ نے ونحن نسبح بحمدك کی ترکیب بیان کی کہ یہ اتجعل کی ضمیر مخاطب سے حال ہے، اور اتجعل سے فرشتوں نے جو اشکال بیان کیا و نحن نسبح بحمدك سے اُسی کی تقریر و تاکید ہے، کہ جی آپ جو ایسوں کو خلیفہ بنا رہے ہیں جن میں مفاسد ہیں جب کہ ان کے مقابلہ میں ہم وہ ہیں جن میں ذرا مفاسد نہیں بلکہ مصالح ہیں، جو کام اُن سے لینا ہے وہ ہم سے احسن طریقے سے لیا جا سکتا ہے، تو حکمت کیا ہے کہ اُن کو ہم پر ترجیح دی جا رہی ہے، فرشتوں کا مقصود محض حکمت اور وجہ ترجیح معلوم کرنا ہے نہ انسان کی تحقیر اور اپنے میں عُجب وتکبر اور اظہار فخر مقصود ہے۔

وَ كَاَنَّهُمْ عَلِمُوْا اَنَّ الْمَجْعُوْلَ خَلِيْفَةً ذُوْثَلٰثِ قُوًى عَلَيْهَا مَدَارُ اَمْرِهٖ شَهْوِيَّةٍ وَغَضَبِيَّةٍ
اور گویا کہ انہوں نے جانا کہ جو خلیفہ بنایا جا رہا ہے وہ تین قوتوں والا ہے اُنہی پر اس کے معاملہ کا مدار ہے قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ جو اُس کو فساد اور
تُؤَدِّيَانِ بِهٖ اِلَى الْفَسَادِ وَسَفْكِ الدِّمَاءِ وَعَقْلِيَّةٍ تَدْعُوْهُ اِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالطَّاعَةِ وَ نَظَرُوْا
خون بہانے کی طرف لے جائیں گی اور قوت عقلیہ جو اُس کو معرفتِ الٰہی اور طاعت کی طرف لے جائے گی، اور انہوں نے اِن قوتوں کی طرف علیحدہ
اِلَيْهَا مُفْرَدَةً وَقَالُوْا مَا الْحِكْمَةُ فِيْ اسْتِخْلَافِهٖ وَهُوَ بِاعْتِبَارِ تَيْنِكَ الْقُوَّتَيْنِ لَا يَقْتَضِى الْحِكْمَةُ
علیحدہ ہونے کی صورت میں نگاہ کی اور کہا اس کے خلیفہ بنانے میں کیا حکمت ہے جب کہ وہ ایسا ہے کہ دو قوتوں کے اعتبار سے حکمت اُس کو وجود میں لانے
اِيْجَادَهٗ فَضْلًا عَنْ اِسْتِخْلَافِهٖ وَاَمَّا بِاعْتِبَارِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فَنَحْنُ نُقِيْمُ مَا يُتَوَقَّعُ مِنْهَا سَلِيْمًا
کا تقاضا نہیں کرتی چہ جائے کہ اُس کو خلیفہ بنانے کی مقتضی ہو، اور لیکن رہی قوت عقلیہ کے اعتبار سے (اُس کی بھلائی) تو ہم اس کو قائم کریں گے جس کی
عَنْ مُعَارَضَةِ تِلْكَ الْمَفَاسِدِ وَغَفَلُوْا عَنْ فَضِيْلَةِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقُوَّتَيْنِ اِذَا صَارَتْ مُهَذَّبَةً
اُس سے توقع کی جا رہی ہے اُن مفاسد کے ٹکراؤ سے سلامت رہتے ہوئے، اور فرشتے غافل ہوئے دو قوتوں میں سے ہر ایک کی فضیلت سے جب ان کی

مِطْوَاعَةً لِلْعَقْلِ مُتَمَرِّنَةً عَلَى الْخَيْرِ كَالْعِفَّةِ وَالشُّجَاعَةِ وَمُجَاهَدَةِ الْهَوٰى وَالْاِنْصَافِ وَلَمْ

قوت تہذیب یافتہ اور عقل کے تابع، خیر مثل عفت اور بہادری اور مجاہدہ نفس اور انصاف پر عادی ہوجائے ،اوران کو یہ معلوم نہ ہوا کہ

يَعْلَمُوْا اَنَّ التَّرْكِيْبَ يُفِيْدُ مَا يَقْصُرُ عَنْهُ الْاٰحَادُ كَالْاِحَاطَةِ بِالْجُزْئِيَّاتِ وَاسْتِنْبَاطِ

ان قوتوں کا مرکب مجموعہ وہ فائدہ دے گا جس سے علیحدہ علیحدہ قوتیں قاصر ہیں جیسے جزئیات کا احاطہ کرنا

الصِّنَاعَاتِ وَاسْتِخْرَاجِ مَنَافِعِ الْكَائِنَاتِ مِنَ الْقُوَّةِ اِلَى الْفِعْلِ الَّذِيْ هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ

صناعتوں کو وجود میں لانا،اور کائنات کے فوائد بالقوۃ سے بالفعل کی طرف وجود میں لانا ،جو خلیفہ بنانے سے مقصود ہے

الْاِسْتِخْلَافِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ تَعَالٰى اِجْمَالًا بِقَوْلِهٖ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

اسی کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کیا اللہ تعالی نے اپنے اس قول سے فرمایا بیشک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے

تشریح:اس عبارت میں ایک اور طریقے سے تقریر ہے کہ فرشتوں کو علم ہوا کہ انسان میں تین قوتیں ہیں،قوت غضبیہ ،قوت شہوانیہ،قوت عقلیہ،قوت غضبیہ اور شہوانیہ فساد اور خون بہانے وغیرہ کا ذریعہ ہیں،توان دو قوتوں کی وجہ سے تو انسان میں خلافت کی اہلیت معلوم نہیں ہوتی، باقی رہی قوت عقلیہ اُس سے خلافت کی اہلیت ہوسکتی ہے مگر پہلی دو قوتیں اس کے معارض ہیں تو یہ ایک قوت اُن دو سے مغلوب ہوجائے گی ،توان قوتوں کے اعتبار سے تو انسان کو پیدا نہ کرنا چاہیئے چہ جائیکہ خلیفہ بنایا جائے ،پھر قوت عقلیہ ہم بھی رکھتے ہیں اور دوسری دو قوتیں ہمارے اندر نہ ہونے کی وجہ سے سوائے اطاعت کے ہم سے کچھ صادر نہ ہوگا تو ہم انسان کے مقابلہ میں خلافت کے زیادہ اہل ہیں اور جو کام ان سے لینا ہے بطریق احسن ہم ادا کریں گے ،فرشتوں نے یہ تو سوچا لیکن یہ نہ سمجھ سکے کہ قوت عقلیہ کے ذریعے جب یہ دو قوتیں بھی مہذب بن جائیں گی قوت عقلیہ کے تابع بن کر خیر میں کام آئیں گی ،افراط وتفریط کے بجائے اعتدال کے حال میں ہوں گی تو انسان سے وہ کچھ ہوگا جو فرشتوں سے نہیں ہوسکتا کہ باوجود خواہشات اور تقاضوں کے خیر کے کام کرے گا،مصنف نے انسان سے اِن قوتوں کے مجموعہ سے ہونے والی خیر کی جو مثالیں دی ہیں ان میں عفت قوت شہویہ کی اور شجاعت قوت غضبیہ کی خیر کی مثال ہیں ،اور مخالفت ہوا قوت شہویہ کا نتیجہ ہے اور انصاف شجاعت کا نتیجہ ہے،اور جب قوت شہویہ وغضبیہ وقوت عقلیہ جمع ہوں تو کئی خصوصیات حاصل ہوتی ہیں ،جزئیات کا احاطہ ہوتا ہے مثلاً مختلف رنگ ،آوازیں ،ذائقے،بوئیں اور کیفیات کے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہونے کی پہچان ،جو فرشتوں کو حاصل نہیں ہوسکتیں ،اوراسی کے نتیجہ میں انسان مختلف صنعتیں ایجاد کرسکتا ہے،کھانے ،پینے ،لذائذ ،لباس وغیرہ کے کارخانے ،فیکٹریاں ،مشینیں ،آلات ،وغیرہ وغیرہ ،یہ فرشتے اس لئے نہیں کرسکتے کہ اُن کو ان چیزوں کی ضرورت نہیں ،جب کہ یہ سب چیزیں انسانوں کی ضروریات ہیں ،تو کائنات اوراُس کی چیزوں کے جو مختلف منافع ہیں وہ انسان کے بغیر ظاہر نہیں ہوسکتے تھے ،اس لئے انسان میں یہ قوتیں ہونا برا نہیں تھا،اور کائنات میں ایسا ہونا ضروری تھا جس کے لئے انسان میں خلیفہ بننے کی اہلیت تھی تا کہ یہ سب کچھ وجود میں لانے کا ذریعہ بنے ،مصنف نے فرمایا کہ یہ چیزیں بالقوہ موجود ہونے والی تھیں انسان اُن کو بالفعل لاسکتا تھا،اس لئے خلیفہ بنایا گیا،اور فرشتوں میں یہ اہلیت نہیں تھی۔

وَ التَّسْبِيْحُ تَبْعِيْدُاللّٰهِ عَنِ السُّوْءِ وَكَذٰلِكَ التَّقْدِيْسُ مِنْ سَبَحَ فِي الْاَرْضِ وَالْمَاءِ وَقَدَسَ

اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو برائی سے دور سمجھنا ہے، تقدیس بھی ایسے ہی ہے، یہ سَبَحَ فی الارض والماءِ وقَدَسَ فی الارض سے ہیں جب آدمی زمین اور پانی

فِي الْاَرْضِ اِذَاذَهَبَ فِيْهَاوَاَبْعَدَوَيُقَالُ قَدَّسَ اِذَا طَهَّرَلِاَنَّ مُطَهِّرَالشَّيْءِ مُبْعِدُهٗ عَنِ الْاَقْذَارِ

میں چلا جائے اور دور جائے، اور قَدَّسَ اس وقت بولا جاتا ہے جب پاک کرے کیوں کہ چیز کو پاک کرنے والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے،

تشریح: اس عبارت میں نسبح ونقدس تفسیر کرنے کے لئے ان کا لغوی معنی بیان کیا کہ تسبیح وتقدیس دونوں کا معنی برائی سے پاک ماننا ہے، مجرد سَبَحَ وقَدَسَ ہے جس کا معنی دور چلا جانا، مجرد ومزید میں مناسبت ظاہر ہے کہ اللہ کو کسی سے دور بیان کیا جاتا ہے ،قَدَّسَ الشَّيْءَ مزید فیہ بمعنی طَهَّرَالشَّيْءَ ہوتا ہے کیوں کہ آدمی شی ء سے گندگیاں دور کردیتا ہے۔

وَ بِحَمْدِكَ فِيْ مَوْضَعِ الْحَالِ اَيْ مُتَلَبِّسِيْنَ بِحَمْدِكَ عَلٰى مَااَلْهَمْتَنَامَعْرِفَتَكَ وَوَفَّقْتَنَا

اور بحمدك موقع حال میں ہے یعنی اس پر تیری حمد کے ساتھ متلبس ہو کر جو آپ نے اپنی معرفت ہمیں الہام کی اور اپنی تسبیح کی توفیق دی، اس قول کے

لِتَسْبِيْحِكَ تَدَارَكُوْابِهٖ مَااَوْهَمَ اِسْنَادُ التَّسْبِيْحِ اِلٰى اَنْفُسِهِمْ

ذریعے فرشتوں نے اس وہم کا استدراک کیا جو تسبیح کی ان کی طرف اسناد نے پیدا کیا

تشریح: یعنی بحمدك ترکیب میں نسبح کی ضمیر متکلم فاعل سے حال ہے، چوں کہ نسبح سے بظاہر تسبیح خداوندی میں ان کا کمال اور اس پر تفاخر ظاہر ہو رہا تھا اس کا وہم دور کرنے کے لئے فرشتوں نے بحمدك کہا کہ تسبیح ہمارا کمال نہیں نہ اس پر فخر کر رہے ہیں بلکہ تسبیح کرنا بتوفیق خداوندی ہے، باقی بات واضح ہے۔

وَ نُقَدِّسُ لَكَ نُطَهِّرُنُفُوْسَنَاعَنِ الذُّنُوْبِ لِاَجْلِكَ كَاَنَّهُمْ قَابَلُوْاالْفَسَادَ الْمُفَسَّرَ بِالشِّرْكِ

اور ہم پاکی بیان کرتے ہیں تیرے لئے یعنی اپنے نفوس کو پاک کرتے ہیں گناہوں سے تیری خاطر، گویا کہ انہوں نے فساد جس کی تفسیر کچھ

عِنْدَقَوْمٍ بِالتَّسْبِيْحِ وَسَفْكَ الدِّمَاءِ الَّذِيْ هُوَاَعْظَمُ الْاَفْعَالِ الذَّمِيْمَةِ بِتَطْهِيْرِالنَّفْسِ عَنِ

حضرات کے نزدیک شرک سے کی گئی اس کا مقابلہ کیا تسبیح کے ساتھ اور خون بہانا جو سب برے کاموں میں سے بڑھیا ہے اس کا مقابلہ

الْاٰثَامِ وَقِيْلَ وَنُقَدِّسُكَ وَاللَّامُ زَائِدَةٌ

کیا نفس کو گناہوں سے پاک کرنے کے ذریعے، اور یہ بھی کہا گیا کہ معنی ہے ونقدسكَ اور لام زائد ہے

تشریح: مصنف ﷫ نے نقدس لك کے دو معنی بیان کئے ہیں اول: فرشتے اس سے اپنا گناہوں سے پاک ہونا بیان کر رہے ہیں، اس صورت میں لك کا لام اجلیہ ہے، اس احتمال کے مطابق فرشتوں نے انسان کے جو دو حال بیان کئے انہی کے مقابلہ میں اپنے دو حال لائے، انسان فساد کرے گا یعنی (ایک تفسیر کے مطابق) شرک کرے گا جب کہ ہم تیرا شریک سے پاک ہونا بیان کرتے ہیں نحن نسبح بحمدك، اور انسان خون بہائے گا جو بہت بڑا گناہ ہے جب کہ ہم تیری خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں ونقدسُ لك، تو دونوں کی باہم مناسبت ہو جائے گی، دوم: نقدس لك میں اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا بیان کرتے ہیں ای نقدسك، اس صورت میں لام زائدہ ہے۔

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا اِمَّا بِخَلْقِ عِلْمٍ ضَرُوْرِيٍّ بِهَا فِيْهِ اَوْ اِلْقَاءٍ فِيْ رَوْعِهِ وَلَا يَفْتَقِرُ اِلٰى

اور سکھائے حضرت آدم علیہ السلام کو سب نام] یا یہ سکھانا ان اسماء کا آدم علیہ السلام میں علم بدیہی پیدا کر کے تھا، یا اُن کے دل میں القاء کر کے تھا، اور یہ کسی

سَابِقَةِ اِصْطِلَاحٍ لِيَتَسَلْسَلَ وَالتَّعْلِيْمُ فِعْلٌ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ غَالِبًا وَلِذٰلِكَ يُقَالُ عَلَّمْتُهُ

سابقہ اصطلاح کا محتاج نہیں ہے تا کہ تسلسل لازم آئے، اور تعلیم وہ فعل ہے جس پر اکثری طور پر علم مرتب ہوتا ہو، اسی لئے تو کہا جاتا ہے میں نے اس کو تعلیم

فَلَمْ يَتَعَلَّمْ

دی لیکن اس نے تعلیم حاصل نہ کی

تشریح: باقی بات واضح ہے، ایک صاحب ہیں ابو ہاشم، وہ کہتے ہیں کہ تعلیم کے لئے تعلیم سے پہلے لغت اصطلاحیہ موجود ہونا ضروری ہے، تا کہ تعلیم دینے سے سمجھ آئے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کو رد کیا کہ اللہ تعالیٰ کی اِس تعلیم کے لئے پہلے موجود اصطلاح ضروری نہیں نہ یہ تعلیم اُس کی محتاج ہے، ورنہ اُس اصطلاح سے پہلے اُس کو سمجھنے کے لئے اصطلاح موجود ہو پھر اُس کے لئے بھی اُس سے پہلے اصطلاح موجود ہو اس طرح ہر اصطلاح سے پہلے اُس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے اصطلاح لازم ہو گی اور تسلسل لازم آئے گا، اور تسلسل باطل ہے تو مستلزم تسلسل بھی باطل ہے۔ اور تعلیم کی اصطلاحی تعریف کی تعلیم بمعنی سکھانا، تعلیم ایسے فعل کا نام ہے جس کے نتیجے میں علم آئے اور تعلیم کے نتیجے میں علم آنا اکثری ہے، بعض اوقات تعلیم دی جاتی ہے مگر اس سے علم نہیں آتا۔

وَ اٰدَمُ اِسْمٌ اَعْجَمِيٌّ كَاٰزَرَ وَشَالَخَ وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْاُدْمَةِ وَهِيَ السُّمْرَةُ اَوْ مِنَ الْاَدَمَةِ

اور آدم عجمی نام ہے جیسے آزر اور شالخ اور اس کو مشتق ماننا اُدْمَۃ سے یعنی گندمی رنگ یا اَدَمَۃ بفتحہ ثلاثہ سے

بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْاُسْوَةِ اَوْ مِنْ اَدِيْمِ الْاَرْضِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ ﷺ اَنَّهُ تَعَالٰى قَبَضَ قَبْضَةً

بمعنی نمونہ یا اَدِیْمُ الْاَرْضِ سے اس لئے کہ حضور ﷺ سے روایت کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے ساری زمین سے نرم اور سخت سے ایک مٹھی لی اُس سے حضرت

مِنْ جَمِيْعِ الْاَرْضِ سَهْلِهَا وَحَزْنِهَا فَخَلَقَ مِنْهَا اٰدَمَ فَلِذٰلِكَ يَأْتِيْ بَنُوْهُ اَخْيَافًا اَوْ مِنَ

آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا اس لئے آدم علیہ السلام کے بیٹے مختلف رنگوں کے پیدا ہوتے ہیں،

الْاُدْمِ وَالْاُدْمَةِ بِمَعْنَى الْاُلْفَةِ تَعَسُّفٌ كَاشْتِقَاقِ اِدْرِيْسَ مِنَ الدَّرْسِ وَ يَعْقُوْبَ

یا آدم اُدْمٌ یا اُدْمَۃٌ بمعنی الفت (محبت) سے یہ سب تکلف ہے جیسے ادریس کا اشتقاق درس سے یعقوب کا

مِنَ الْعَقْبِ وَاِبْلِيْسَ مِنَ الْاِبْلَاسِ

عقب سے ابلیس کا ابلاس سے اشتقاق ماننا تکلف ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب آدم اسم عجمی ہے تو اس کو عربی الفاظ میں سے کسی بھی لفظ سے مشتق قرار دینا محض تکلف ہے (کیوں کہ عربی عربی سے مشتق ہو سکتا ہے غیر عربی عربی سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے) جیسے ادریس کو درس سے (کہ بہت سے علوم پڑھے تھے) یعقوب کو عقب سے (کہ والدین کے آخری بیٹے تھے) ابلیس کو ابلاس سے (کہ ابلیس رحمت سے

ناامید کیا ہوا ہے) مشتق کہنا محض تکلف ہے، عبارت میں اشتقاقہ مبتداء ہے تعسف خبر ہے،

وَ الْإِسْمُ بِاعْتِبَارِ الْإِشْتِقَاقِ مَايَكُوْنُ عَلَامَةً لِلشَّيْءِ وَدَلِيْلاً يَرْفَعُهُ إِلَى الذِّهْنِ مِنَ الْأَلْفَاظِ وَ
اوراسم اشتقاق کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی شیء کی علامت اور دلیل ہو جو اُس شیء کو ذہن کی طرف اٹھائے ،الفاظ سے ہو یاصفات سے
الصِّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ ،وَاسْتِعْمَالُهُ عُرْفاً فِي اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ لِمَعْنًى سَوَاءٌ كَانَ مُرَكَّباً اَوْ
یاافعال سے ،عرف میں اس کا استعمال اس لفظ میں ہے جو کسی معنی کے لئے وضع ہو چاہے مرکب ہو
مُفْرَداً مُخْبَراً عَنْهُ اَوْخَبَراً اَوْرَابِطَةً بَيْنَهُمَا،وَاصْطِلَاحًا فِي الْمُفْرَدِ الدَّالِ عَلٰى مَعْنًى فِيْ
یا مفرد، مخبر عنہ ہو یا خبر یا دونوں کے درمیان رابطہ (نسبت) ہو، اور اصطلاح میں اسم وہ مفرد ہے جو معنی فی نفسہ
نَفْسِهٖ غَيْرِ مُقْتَرِنٍ بِاَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ ،وَالْمُرَادُ فِي الْاٰيَةِ اِمَّاالْاَوَّلُ اَوِالثَّانِيْ ،وَهُوَيَسْتَلْزِمُ
پر دال ہو اور تین میں سے کسی زمانہ سے ملا ہوا نہ ہو،اورآیت میں مرادیا پہلا ہے یا دوسرا اور دوسرا اول کو مستلزم ہے کیونکہ دلالت کے
الْاَوَّلَ لِاَنَّ الْعِلْمَ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ مُتَوَقِّفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِالْمَعَانِيْ
اعتبار سے الفاظ کا علم معانی کے علم پر موقوف ہے

تشریح: وعلم آدمَ الاسماء میں الاسماء اسم کی جمع ہے ،اسم کے تین معنی ہیں ،معنی اشتقاقی یعنی لغوی،معنی عرفی ،معنی اصطلاحی۔

معنی اشتقاقی: کے مطابق کسی شیء کا اسم وہ ہے جو شیء پر دلیل اوراس کی علامت ہو جواُس شیء کوذہن تک پہنچائے ،یہ فائدہ شیء کا علم اورصفت دونوں دیتے ہیں اس لئے علم اورصفت دونوں اسم ہوتے ہیں۔

مصنف ﷫ فرماتے ہیں الفاظ اورصفات اورافعال سب اسماء ہیں ،الفاظ سے مراد وہ الفاظ ہیں جوسب لغات میں کسی مفہوم ومعنی کے لئے وضع ہوئے ہیں ،وہ الفاظ اسماء اوران کا معنی موضوع لہ ومفہوم مسمی ہے ،جس پر وہ الفاظ دلیل اورعلامت ہیں ، اورصفات وہ جوموصوفین میں ہوتی ہیں ،مثلاً سرخ رنگ والا زید،کالے رنگ والا عمرو، وغیرہ ،اورافعال جوفاعلین سے صادر ہوتے ہیں،ایسافعل جس شیء کی علامت ہوگا اس کے لئے اسم کہلائے گا،یہ اسم کے اشتقاقی یعنی لغوی معنی کی تقریر ہے،لہٰذا ان سب چیزوں پراسم صادق آتا ہے۔

اوراسم کا **معنی عرفی** یعنی عرف میں استعمال کے اعتبار سے اسم ہر وہ لفظ ہے جو کسی بھی معنی کے لئے وضع ہوا ہو چاہے مفرد ہو یا مرکب،مخبرعنہ ہو یاخبر یامخبرعنہ وخبر کے درمیان رابطہ،مخبرعنہ سے مراداسم اورخبر سے مرادفعل اوررابطہ سے مرادحرف ہے،یعنی عرف عام کے اعتبار سے اسم وفعل وحرف تینوں اسم کہلاتے ہیں،گواصطلاح علماء میں اسم،فعل،حرف کی تعریفیں الگ الگ ہیں اوریہ الگ الگ چیز ہیں۔

اوراسم کا **اصطلاحی معنی** وہ ہے جونحو میں آپ پڑھتے رہتے ہیں الاسم مادل علی معنیً فی نفسه غیرمقترن باحد الازمنة الثلاثة۔

اب آیت میں الاسماء میں کونسے معنی مراد ہیں لغوی، عرفی، اصطلاحی؟ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں اسم سے اسم اصطلاحی مراد نہیں ہوسکتا، کیونکہ اسم اصطلاحی کی اصطلاح بعد میں وضع ہوئی ہے، لہٰذا اسم لغوی یا عرفی مراد ہے، مگر چوں کہ الفاظ کی دلالت معانی ومفاہیم پر ہوتی ہے اور معانی معلوم ہوں تو الفاظ کی دلالت علی المعانی مفید ہوسکتی ہے اس لئے اسم عرفی اسم لغوی کو مستلزم ہے تو دونوں بیک وقت موجود ہوتے ہیں، اس لئے یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں الاسماء سے مراد لغوی وعرفی دونوں قسم کے اسماء ہیں۔

وَ الْمَعْنٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى خَلَقَهٗ مِنْ اَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقُوًى مُتَبَائِنَةٍ مُسْتَعِدًّا لِاِدْرَاكِ اَنْوَاعِ
اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا ایسے مختلف اجزاء اور متباین رکھنے والے قُویٰ سے جو استعداد رکھنے والے تھے ادراک کی جانے والی
الْمُدْرَكَاتِ مِنَ الْمَعْقُوْلَاتِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْمُتَخَيَّلَاتِ وَالْمَوْهُوْمَاتِ، وَاَلْهَمَهٗ مَعْرِفَةَ
اشیاء کی اقسام کے ادراک (جاننے) کی یعنی معقولات ہوں یا محسوسات یا مخیلات ہوں یا موہومات، اور اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو الہام کیا چیزوں کی
ذَوَاتِ الْاَشْيَاءِ وَخَوَاصِّهَا وَاَسْمَاءِ هَا وَاُصُوْلَ الْعُلُوْمِ وَقَوَانِيْنَ الصِّنَاعَاتِ وَكَيْفِيَّةَ آلَاتِهَا
ذوات کی پہچان کا اور اُن کے خواص کا اور اُن کے ناموں کا اور علوم کے اصول کا اور صنعتوں کے قواعد کا اور اُن کے آلات کی کیفیت کا۔

تشریح: شارحین رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، **سوال** یہ ہوا کہ عَلَّمَ آدَمَ الاسماء کے مطابق جب اسماء کی تعلیم حضرت آدم علیہ السلام کو دی اور فرشتوں کو تعلیم دی ہی نہیں تو آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ اگر فرشتوں کو بھی تعلیم دی ہوتی اور آدم علیہ السلام کو بھی اور پھر اسماء سے متعلق فرشتوں سے سوال ہوتا اور وہ نہ بتا سکتے اور آدم علیہ السلام بتادیتے تب آدم علیہ السلام کو فضیلت حاصل ہوتی، جیسے دو طالب علموں کو ایک سبق دے دیا جائے اور اُن میں سے ایک دوبارہ سبق سنا سکے اور دوسرا نہ سنا سکے تو سنانے والے کو نہ سنا سکنے والے پر فضیلت ہوسکتی ہے، لہٰذا آدم علیہ السلام کی فضیلت فرشتوں پر ثابت نہ ہوئی کیوں کہ فرشتوں کو سکھائے ہی نہ گئے؟

مصنف رحمہ اللہ کے **جواب** کا حاصل یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو فضیلت ثابت ہوتی ہے، اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کے جسم میں ایسے اجزاء وقویٰ رکھے جن کے ذریعے اُن کو معلومات کے علم وادراک کی صلاحیت واستعداد پیدا ہوئی اور پھر اُس استعداد کو اجاگر کرنے کے لئے اُن کو اشیاء کی ذوات، خواص، اسماء کا الہام کیا، صنعتوں کے قواعد اور مصنوعات کے آلات بنانے وغیرہ کے علم کا الہام کیا، اور فرشتوں میں ایسی استعداد نہ تھی اس لئے حضرت آدم علیہ السلام اس استعداد اور اُس کو استعمال کر کے علم حاصل کر لینے سے فرشتوں سے افضل ثابت ہوئے۔

مگر مصنف رحمہ اللہ کا یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ اس جواب پر کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایسے اجزاء اور قویٰ سے مرکب کر کے بنایا جن میں معلومات کے علم وادراک کی استعداد آئی اور پھر معلومات کے علم کا الہام بھی کردیا اسی طرح فرشتوں کو ایسے ہی اجزاء وقویٰ سے بناتے اور پھر اُن میں بھی معلومات کے علم کا الہام کرتے اور پھر دونوں سے سوال ہوتا اور فرشتے جواب نہ دے سکتے اور آدم علیہ السلام جواب دے دیتے تب آدم علیہ السلام کی فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوتی، اور جب ایسی استعداد اور پھر الہام میں دونوں کو برابر بھی نہیں کیا گیا اور دونوں سے سوال کردیا گیا اور فرشتے جواب نہ دے سکے اور

آدم علیہ السلام نے جواب دے دیا تو افضل کیسے ہو گئے؟ اس لئے مذکورہ بالا سوال کا درست جواب یہ سمجھ میں آیا کہ دراصل اللہ تعالی نے اول فرشتوں کے سامنے ہی آدم علیہ السلام کو اشیاء کے نام، خواص، وغیرہ بتائے تو فرشتوں نے بھی یہ سب سنا (حتی اخبر الملائکۃ بھا، احکام القرآن ۱/۴۴) اور آدم علیہ السلام نے بھی سنا، اب دونوں کو سنا کر (گویا سبق دے کر) امتحان لیا سبق سنانے کو فرمایا تو آدم علیہ السلام نے سنا دیا اور فرشتے نہ سنا سکے، اس لئے آدم علیہ السلام جیسے ضعیف طالب علم فرشتوں جیسے قوی طلباء سے افضل ہو گئے، رہی یہ بات کہ فرشتوں میں بھی ایسی استعداد پیدا کر دی جاتی تو وہ بھی خلافت کے مستحق ہو جاتے؟ تو بات یہ ہے کہ یہ استعداد انسان کا خاصہ ہے، اور خاصہ اسی چیز میں ہی پایا اور پیدا کیا جاتا ہے جس کا خاصہ ہے۔

ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ،اَلضَّمِيْرُفِيْهِ لِلْمُسَمَّيَاتِ الْمَدْلُوْلِ عَلَيْهَا ضِمْناً اِذِ التَّقْدِيْرُ
پھر ان کو پیش کیا فرشتوں کے سامنے ||اس میں ضمیر ان مسمیات کی طرف راجع ہے جن پر ضمنی طور پر دلالت ہو رہی ہے، اس لئے کہ تقدیر عبارت ہے
اَسْمَاءُ الْمُسَمَّيَاتِ فَحُذِفَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ لِدَلَالَةِ الْمُضَافِ عَلَيْهِ وَعُوِّضَ عَنْهُ اللَّامُ
اسماء المسمیات، پھر مضاف الیہ حذف کیا گیا کیوں کہ مضاف کی اس پر دلالت ہے، اور مضاف الیہ کے عوض الف لام لایا گیا
كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً لِاَنَّ الْغَرَضَ لِلسُّوَالِ عَنِ الْاَسْمَاءِ الْمَعْرُوْضَاتُ فَلَا
جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے واشتعل الرأس شیباً کیوں کہ سامنے لانا معروضات کے اسماء سے متعلق پوچھنے کے لئے ہے تو پیش کیے جانے
يَكُوْنُ الْمَعْرُوْضُ نَفْسَ الْاَسْمَاءِ سِيَّمَا اِنْ اُرِيْدَبِهِ الْاَلْفَاظُ وَالْمُرَادُبِهٖ ذَوَاتُ الْاَشْيَاءِ اَوْ
والے نفس اسماء نہیں ہیں، بالخصوص اگر اسماء سے مراد الفاظ ہوں، اور مراد اس سے چیزوں کی ذاتیں یا الفاظ کے مدلولات ہیں
مَدْلُوْلَاتُ الْاَلْفَاظِ وَتَذْكِيْرُهٗ لِتَغْلِيْبِ مَااشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْعُقَلَاءِ
اور ضمیر (ھم) کا مذکر لانا ان عقلاء کو غلبہ دے کر ہے جن پر اسماء مشتمل ہیں

تشریح: عَرَضَهُمْ میں ضمیر منصوب متصل هُم کا مرجع کیا ہے؟ مصنف نے ذکر کیا کہ مرجع مسمیات ہیں جن کا صراحۃً تو ذکر نہیں ہوا مگر الاسماء کے ضمن میں مذکور ہیں وہ اس طرح کہ اسماء اپنے مسمیات پر دال ہوا کرتے ہیں اس لئے یہاں تقدیر عبارت اسماء المسمیات ہے مضاف الیہ المسمیات حذف کیا گیا اور اس کے عوض میں الاسماء کے شروع میں الف لام لایا گیا، جیسے اشتعل الراس میں الراس کا الف لام عوض ہے مضاف الیہ محذوف کا ای واشتعل راسی، کیوں کہ اللہ تعالی کا اسماء سے متعلق پوچھنے سے مقصود نفس اسماء کا سوال نہیں بلکہ ان اسماء کے مسمیات کا پوچھنا ہی مقصود ہے، اور جب مقصود مسمیات سے متعلق پوچھنا ہے تو اسماء سے اسماء مراد نہیں ہو سکتے بلکہ مسمیات مراد ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ بالخصوص جب اسماء سے معنی عرفی کے مطابق الفاظ مراد ہوں تو اس وقت اسماء سے اسماء مراد نہیں لئے جا سکتے ورنہ مقصد یہ نکلے گا کہ اللہ نے الفاظ سامنے کر کے پوچھا کہ ان الفاظ کے الفاظ بتاؤ، اور یہ بے معنی سوال ہے، بہر حال اسماء سے مسمیات مراد ہیں اور مسمیات سے متعلق پوچھنا مقصود تھا، مگر مسمیات سے کیا مراد ہے؟ اگر اسماء کا معنی لغوی لیں تو مسمیات سے مراد اشیاء کی ذوات ہیں، اور اگر اسماء کا معنی عرفی لیں تو مسمیات سے مراد مسمیات کے لئے وضع الفاظ کی مدلولات ہوں گی،

اشکال ہوا کہ جب اسماء سے مراد مسمیات ہیں تو اُن کی طرف راجع ضمیر ھُمْ درست نہیں ہے، ھُنَّ یا ھَا ضمیر لائی جاتی؟
مصنف ﷫ نے **جواب** دیا کہ مسمیات میں ذوی العقول، غیر ذوی العقول سب شامل ہیں تو ذوی العقول کی شرافت کی وجہ سے اُن کو غلبہ دے کر ھُمْ ضمیر لائی گئی ہے۔

وَقُرِیءَ عَرَضَهُنَّ وَعَرَضَهَا عَلٰی مَعْنٰی عَرَضَ مُسَمَّيَاتِهِنَّ اَوْ مُسَمَّيَاتِهَا
اور قراٴت کی گئی ہے عَرَضَهُنَّ، اور عَرَضَهَا، بمعنی عرض مسمیاتهن، یا عرض مسمیاتها

تشریح: اس عبارت میں دو قراتیں بیان کیں جو دراصل قراءت شاذہ اور تفسیر کے حکم میں ہیں۔ عرضهم علی الملائکة یعنی اُن اسماء کی مسمیات کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا، جمع مؤنث کی طرف راجع ضمیر ھُنَّ جمع اور ھَا مؤنث مفرد بھی لائی جاسکتی ہے اس لئے عرض مسمیاتهن یا مسمیاتها دونوں طرح درست ہے، ایسے ہی قراٴت عرضهن اور عرضها میں بھی کچھ شبہ نہیں۔

فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ، تَبْكِيْتٌ لَهُمْ وَتَنْبِيْهٌ عَلٰی عِجْزِهِمْ عَنْ اَمْرِ الْخِلَافَةِ فَاِنَّ
تو فرمایا مجھے اِن چیزوں کے نام بتاؤ یہ فرشتوں کو چپ کرانا ہے اور تنبیہ ہے اُن کے خلافت کے کام سے عاجز ہونے پر کیوں کہ
التَّصَرُّفَ وَالتَّدْبِيْرَ وَاِقَامَةَ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوْفِ عَلٰی مَرَاتِبِ
تصرف اور انتظام کرنا اور انصاف قائم کرنا معرفت ہوجانے اور استعدادوں کے درجات پر واقف ہونے
الْاِسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْرِ الْحُقُوْقِ مَحَالٌ وَلَيْسَ بِتَكْلِيْفٍ لِيَكُوْنَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ بِالْمُحَالِ
اورحقوق کی مقدار پر اطلاع ہونے سے پہلے محال ہے، اور یہ حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ محال کے کرنے کا حکم دینے کے باب سے ہو
وَالْاِنْبَاءُ اِخْبَارٌ فِيْهِ اِعْلَامٌ وَلِذٰلِكَ يَجْرِیْ مَجْرٰی كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
اور انباء ایسی خبر دینا ہے جس میں اطلاع ہو اسی لئے دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے انبئونی باسماء هؤلاء میں فرشتوں کو امر فرمایا اور اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ فرشتے اِس امر پر عمل (نام بتانے) سے عاجز ہیں اور عاجز کو ایسے کام کا حکم جس سے عاجز ہو تکلیف مالایطاق اور محال کا حکم کرنا ہے، اور محال کا حکم کرنا اللہ کی شان کے خلاف ہے اور غیر واقع ہے؟

مصنف ﷫ نے **جواب** دیا کہ یہ امر اس پر عمل کرنے کے لئے نہیں بلکہ فرشتوں کو چپ کرانے اور امر خلافت سے ان کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، وہ اس طرح کہ خلافتِ ارضی کے لئے ایسے علم کی ضرورت ہے، اور اس کی استعداد تمہارے اندر نہیں ہے جب کہ آدم علیہ السلام میں یہ استعداد اور علم ہے، تو ظاہر ہوا کہ تم میں خلافت کی اہلیت نہیں ہے۔

مصنف ﷫ نے انبئونی کی تحقیق میں فرمایا کہ انباء میں اس طرح خبر دینا ہوتا ہے جس سے مخاطب کو اطلاع (خبر کا فائدہ دینا) مقصود ہو جبکہ اخبار مطلق خبر دینے کو کہتے ہیں، تو انباء خاص اور اخبار عام ہے، اور عام اور خاص ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں اس لئے کبھی انباء بول کر اخبار اور اخبار بول کر انباء مقصود ہوتا ہے۔

اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ،فِيْ زَعْمِكُمْ اَنَّكُمْ اَحِقَّاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعِصْمَتِكُمْ ،وَاَنَّ خَلْقَهُمْ وَ

اگر تم سچے ہو اپنے اس گمان میں کہ تم خلافت کے زیادہ مستحق ہو اپنے معصوم ہونے کی وجہ سے، اور اس میں کہ انسانوں کی پیدائش اور ان کا خلیفہ بنانا جب

اِسْتِخْلَافَهُمْ وَهٰذِهٖ صِفَتُهُمْ لَايَلِيْقُ بِالْحَكِيْمِ ،وَهُوَ وَاِنْ لَّمْ يُصَرِّحُوْابِهٖ لٰكِنَّهٗ لَازِمُ مَقَالِهِمْ ،

کہ اُن کا یہ حال ہے حکیم ذات کے لائق نہیں، اور فرشتوں نے اگرچہ اِس بات کو صراحت کے ساتھ نہیں کہا لیکن یہ اُن کی کہی ہوئی بات کا لازم ہے

تشریح: اللہ تعالیٰ نے جو فرشتوں کو فرمایا کہ اِن چیزوں کے نام بتاؤ اگر بالفرض تم سچے ہو، یہ کس بات میں سچے ہونے کی بات ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں ذکر کیں، یہ کہ اگر تم اس بات میں سچے ہو کہ انسان تو نافرمانی کریں گے اور تم معصوم ہونے کی وجہ سے نافرمانی نہ کرو گے اس لئے تم خلافت کے اہل ہو، اپنے میں خلافت کی اہلیت ہونے میں سچے ہو تو چیزوں کے نام بتاؤ، دوم: یا اگر تم یہ سمجھتے ہو کہ انسان کے فساد فی الارض اور قتل وغیرہ گناہوں کی وجہ سے اُن کی تخلیق اور خلیفہ بنانا حکمت کے خلاف ہے اور اِس کی حکمت کی گہرائی تک پہنچے ہوئے ہو اور سمجھتے ہو کہ اُن کی تخلیق واستخلاف میں کوئی بھی حکمت نہیں تو ان چیزوں کے نام بتاؤ؟ معلوم ہوا کہ اللہ کے کاموں میں جو جو حکمتیں ہوتی ہیں اُن تک فرشتوں کی رسائی نہیں ہوسکتی تو ضعیف انسان کیسے اُن تک رسائی حاصل کرسکتا ہے؟ انسان کو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں حکمتیں معلوم کرنے میں نہ لگنا چاہئے، کوئی حکمت سمجھ میں آئے تو الحمد للہ، مگر حکمت معلوم ہو یا نہ کام میں لگنا چاہیے۔

سوال ہوا کہ فرشتوں کے کلام میں تو ایسی کوئی بات نہیں ہے کہ انہوں نے کہا ہو کہ ہم خلافت کے اہل ہیں، یا کہا ہو کہ انسان خلافت کا اہل نہیں تو صادقین کا تعلق اِس سے کس طرح ٹھہرایا گیا؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ ٹھیک ہے کہ فرشتوں نے صراحت سے یہ بات نہیں کہی لیکن اُن کی کہی ہوئی بات کا لازمی نتیجہ یہی ہے ما تجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء سے انسان کا خلافت کے لئے نااہل ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور نحن نسبح بحمدك ونقدس لك سے اُن کا خلافت کا اہل ہونا معلوم ہوتا ہے اس لئے ان كنتم صادقين کا تعلق اِس سے درست ہے۔

وَالتَّصْدِيْقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ اِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوْقِهٖ قَدْيَتَطَرَّقُ اِلَيْهِ بِعَرْضِ مَايَلْزَمُ مَدْلُوْلَهٗ

اور تصدیق جس طرح جاری ہوتی ہے کلام کی طرف اُس کے منطوق کے اعتبار سے (اسی طرح) کبھی جاری ہوتی ہے کلام کی طرف پیش اُس خبر کے جو اُس

مِنَ الْاِخْبَارِ وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَعْتَرِى الْاِنْشَاءَاتِ

کے مدلول کو لازم ہو، اسی اعتبار سے تصدیق عارض ہوتی ہے انشاءات کو بھی۔

تشریح: اس عبارت میں ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ: یہ ہوا کہ فرشتوں کا سارا کلام اتجعلُ فيهامن يفسد فيها و يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك جملہ انشائیہ ہے کیوں کہ استفہام پر مشتمل ہے، اور استفہام انشاء کی قسم سے ہے، اور ان كنتم صادقين میں صدق اِسی کلام سے متعلق ہے، صدق وکذب کا حکم خبر اور جملہ خبریہ پر لگ سکتا ہے، جملہ انشائیہ پر نہیں لگ سکتا، تو فرشتوں کے کلام استفہام وانشاء پر صدق کا حمل کیسے ہوا؟ اِس سوال کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ کلام میں جو مذکور ہو صدق و کذب کا تعلق اُسی سے ہوسکتا ہے، اور جو کلام میں مذکور ہی نہ ہو (گو کلام سے لازم آئے) اُس سے صدق وکذب متعلق نہیں ہوسکتا تو

فرشتوں کے کلام کے مدلول سے جومضمون لازم آرہا ہے اس لازم سے صدق کیسے متعلق کیا گیا؟ مصنف نے جواب دیا کہ صدق (وکذب) جیسے منطوق کلام سے متعلق ہوسکتا ہے ایسے مدلول کلام کے لازم سے بھی متعلق ہوسکتا ہے، اور چوں کہ فرشتوں کی کلام سے خبر بھی لازم آرہی ہے کہ انسان خلافت کے اہل نہیں، نہ اس کے پیدا کئے جانے میں حکمت ہے، ہم معصوم ہونے کی وجہ سے خلافت کے اہل ہیں، اس لئے صدق کا تعلق خبر سے ہوا گو لفظاً انشاء سے ہوا۔

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَاعِلْمَ لَنَاإِلَّامَاعَلَّمْتَنَا، اِعْتِرَافٌ بِالْعِجْزِ وَالْقُصُوْرِ وَاِشْعَارٌبِاَنَّ سُوَالَهُمْ كَانَ
کہا فرشتوں نے ہم تیری پاکی بیان کرتے ہیں ہم کو علم نہیں سواء اُس کے جو آپ نے ہم کو تعلیم دیا) یہ اقرار ہے عاجزی اور قصور کا اور یہ خبر دینا ہے کہ اُن
اِسْتِفْسَاراً وَلَمْ يَكُنْ اِعْتِرَاضاًوَاَنَّهُ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَاخَفِيَ مِنْ فَضْلِ الْاِنْسَانِ وَالْحِكْمَةِ فِيْ
کا سوال محض (حکمت) پوچھنے کے لئے تھا اعتراض کے لئے نہ تھا اور یہ کہ اُن کے سامنے جو مخفی ہوا وہ ظاہر ہوگیا یعنی انسان کی فضیلت اور اُس کو پیدا کرنے
خَلْقِهٖ وَاِظْهَارٌلِشُكْرِنِعْمَتِهٖ بِمَاعَرَّفَهُمْ وَكَشَفَ لَهُمْ مَااعْتُقِلَ عَلَيْهِمْ وَمُرَاعَاةٌ لِلْاَدَبِ
میں حکمت (ظاہر ہوگئی) اور اللہ کی نعمت کے شکر کا اظہار ہے جو اُن کو پہچان کروادی اور جو اُن پر پیچیدہ ہورہا تھا اس کو اُن کے سامنے کھول دیا، اور ادب کی
بِتَفْوِيْضِ الْعِلْمِ كُلِّهٖ اِلَيْهِ
رعایت بھی ہے سارا علم اللہ تعالی کے سپرد کرکے

تشریح: چونکہ فرشتوں کا قول سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا خبر ہے اور خبر سے مقصود فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر ہوتا ہے اور اللہ تعالی کو یہ دونوں چیزیں حاصل ہیں، تو اللہ تعالی کو بتانے سے فرشتوں کا کیا مقصود ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں کئی مقاصد ذکر کئے:

اول: مقصود خلافت اور معرفتِ اسماء سے اپنی عاجزی اور قصور کا اقرار ہے، **دوم:** اپنی لاعلمی کا اقرار کرکے ظاہر کیا کہ ہمارا مقصود انسان پر اعتراض نہیں تھا محض حکمت پوچھنا تھا کیوں کہ جو اپنے کو لاعلم مانے وہ استفسار سے اعتراض نہیں کررہا ہوتا بلکہ تحقیق کررہا ہوتا ہے، **سوم:** ظاہر کیا کہ انسان کی فضیلت اور اُس کو پیدا کرنے میں جو حکمت تھی وہ ہم پر مخفی تھی اب ظاہر ہوگئی ہے، کہ واقعی انسان میں خلافت کی اہلیت ہے کیوں کہ خلافت کے لوازم اُس میں پائے جاتے ہیں اور ہم میں اہلیت نہیں ہے، **چہارم:** جو حکمت مخفی تھی اللہ تعالی نے اُس کی پہچان کرادی اس نعمت کا شکر کرنا مقصود ہے کیوں کہ شکر اس کے اظہار کا نام ہے کہ اللہ تعالی نے ہم پر کیا نعمت کی، سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا سے معرفت کی نعمت اور اُس کا ظاہر ہوجانا ذکر کیا، **پنجم:** بظاہر جو معلوم ہورہا تھا کہ فرشتوں کو چیزوں کی حکمتوں کا علم ہے اور انسان کی تخلیق میں کوئی حکمت نہیں، اس کلام میں ادب کے لئے سارے علم کو اللہ تعالی کی طرف منسوب کیا تو مقصود ادب کرنا ہے۔

وَ سُبْحَانُ مَصْدَرٌ كَغُفْرَانَ وَ لَا يَكَادُ يُسْتَعْمَلُ اِلَّا مُضَافاً مَنْصُوْباً بِاِضْمَارِ فِعْلِهٖ
اور سبحان مصدر ہے مثل غفران کے، اور نہیں استعمال ہوا کرتا مگر مضاف منصوب ہوکر اُس کا فعل مضمر کرکے مثل معاذاللہ کے

كَمَعَاذَاللّٰهِ وَ قَدْ اُجْرِيَ عَلَماً لِلتَّسْبِيْحِ بِمَعْنَى التَّنْزِيْهِ عَلَى الشُّذُوْذِ فِيْ قَوْلِهٖ : سُبْحَانَ

اور بطریق شاذ تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم بن کر بھی استعمال کیا گیا شاعر کے اِس شعر میں سبحان ہے

مِنْ عَلْقَمَةِ الْفَاخِرِ

علقمہ فخر کرنے والے سے

تَشْرِیح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے سُبْحَانَ کی لغوی تحقیق بیان کی ہے،سُبْحَانَ بروزن فُعْلَانٌ مصدر ہے جیسے غُفْرَانٌ مصدر ہے،اور یہ اکثر مضاف منصوب ہوکر استعمال ہوتا ہے اوراس کا عامل ناصب اِسی کا فعل ہوتا ہے یعنی یہ اپنے فعل محذوف کا مفعول مطلق بن رہا ہوتا ہے،تقریر عبارت اُسَبِّحُ اللّٰهَ سُبْحَاناً جیسے مَعَاذَاللّٰهِ میں معاذ مصدر میمی مفعول مطلق ہے اپنے فعل محذوف کا اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مَعَاذاً،سبحان کی مجرد کا مصدر سَبْحٌ ہے بمعنی دور ہونا،اور مزید فیہ تسبیح ہے بمعنی دور کرنا،پاک بتانا۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جیسے تسبیح مصدر ہے ایسے لفظ تسبیح علم بن کر بھی استعمال ہوا ہے مگر یہ استعمال شاذ یعنی خلاف قیاس ہے جیسے شاعر کے اِس شعر میں سُبحانَ بمعنی تنزیہ (پاک کرنا) استعمال ہے۔ سبحان من علقمة الفاخر یہاں مِنْ بمعنی عَلٰی ہے شعر کا ترجمہ ہے: سبحان یعنی تعجب ہے علقمہ فخر کرنے والے پر،یہ شاذ اس لئے ہے کہ سبحان مضاف ہوکر استعمال ہوتا ہے اور علم مضاف نہیں ہوا کرتا،کچھ حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف الیہ محذوف ہے تقدیر عبارت سُبحانَ اللّٰهِ من علقمة الفاخر ہے،تو بھی علم نہ ہوا۔

وَتَصْدِيْرُ الْكَلَامِ بِهٖ اِعْتِذَارٌ عَنِ الْاِسْتِفْسَارِ اَوِالْجَهْلِ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ وَلِذَالِكَ جُعِلَ مِفْتَاحُ

اور کلام کو سبحان سے شروع کرنا حکمت پوچھنے سے یا حقیقتِ حال کے متعلق لاعلمی سے معذرت کرنا ہے،اسی لئے سبحان کو توبہ

التَّوْبَةِ فَقَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ،وَقَالَ يُوْنُسُ سُبْحَانَكَ اِنِّيْ كُنْتُ

کی چابی بنایا گیا ہے چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا سبحانك تبتُ اليك ،اور حضرت یونس علیہ السلام نے عرض کیا سبحانك انی

مِنَ الظّٰلِمِيْنَ

كنتُ من الظالمين

تَشْرِیح: فرشتوں نے اپنی کلام کو سبحانك (لاعلم لنا الا ما علمتنا) سے جو شروع کیا،تو شروع کلام میں سبحان کا استعمال کس مقصد کے لئے ہوتا ہے؟ مصنف نے فرمایا کہ فرشتوں نے اِس سے پہلے جو اللہ تعالیٰ سے سوال کیا تھا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء الاية سبحان سے کلام شروع کرکے اُس سوال سے معذرت کرنا مقصود ہے کہ واقعی ہمیں حکمت پوچھنا مناسب نہ تھا اور انسان کی حقیقتِ حال سے لاعلم تھے پھر بھی سوال کرلیا اِس نامناسب کام سے ہم معذرت کرتے ہیں اور سبحان توبہ کرتے وقت استعمال ہوا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے معذرت میں سبحانك تبتُ اليك اور حضرت یونس علیہ السلام نے سبحانك انی كنتُ من الظالمين فرمایا۔

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الَّذِىْ لَايَخْفٰى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ اَلْحَكِيْمُ الْمُحْكِمُ لِمُبْدَعَاتِهِ الَّذِىْ لَايَفْعَلُ

بیشک آپ ہی (وہ) جاننے والے (اللہ) ہیں جس پر کوئی مخفی نہیں ہوتا، حکیم ہیں اپنی بنائی ہوئی چیزوں کو مضبوط کرنے والے ایسے ہیں جو نہیں کرتے

اِلَّا مَا فِيْهِ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ ، وَاَنْتَ فَصْلٌ وَقِيْلَ تَاكِيْدٌ لِلْكَافِ كَمَافِىْ قَوْلِكَ مَرَرْتُ بِكَ اَنْتَ

مگر صرف وہی جس میں کامل حکمت ہوتی ہے، اور انت ضمیر فصل ہے، اور کہا گیا تاکید ہے کاف ضمیر (ك) کی جیسے تیرے قول مررت بك انت میں

وَ اِنْ لَّمْ يَجُزْ مَرَرْتُ بِاَنْتَ اِذِالتَّابِعُ يَسُوْغُ فِيْهِ مَالَايَسُوْغُ الْمَتْبُوْعُ وَلِذَالِكَ جَازَ يَا هٰذَا

اگرچہ مررت بانت جائز نہیں ہے اس لئے کہ تابع میں اس کی گنجائش ہوتی ہے جس کی متبوع میں نہیں ہوتی، اسی لئے یاھذاالرجل جائز ہے

الرَّجُلُ وَ لَمْ يَجُزْ يَا الرَّجُلُ وَ قِيْلَ مُبْتَدَأٌ خَبَرُهُ مَابَعْدَهُ وَالْجُمْلَةُ خَبَرُ اِنَّ

یاالرجل جائز نہیں ہے، اور کہا گیا کہ مبتداء ہے اور مابعد خبر ہے اور پھر جملہ انَّ کی خبر ہے

تشریح: اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں علیم اور حکیم کا ذکر ہوا مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کی وضاحت کی جو ظاہر ہے، دوسری بات یہ ذکر کی کہ اِنَّكَ کے بعد اَنْتَ ضمیر کس غرض کے لئے ہے؟ مصنف نے تین احتمال ذکر کئے ① یہ ضمیر فصل ہے، ② اِنَّكَ کے اسم کَ ضمیر کی تاکید کے لئے ہے، ③ مبتداء ہے مابعد العلیم الحکیم خبریں ہیں، پھر مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر اِنَّ کی خبر ہے، اگر برائے تاکید ہو تو اس کا تاکید آنا اس طرح درست ہے جس طرح مررت بك انت میں انت تاکید کے لئے ہے، مگر یہ ایسی ضمیر ہے جو متبوع بن کر نہیں آسکتی کہ مررت بانت کہیں جب کہ مررت بك درست ہے، کیوں کہ تابع میں وہ وسعت ہے جو متبوع میں نہیں کہ ایک بات تابع میں جائز ہوتی ہے تو متبوع میں جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ ضمیر منفصل بالتبع (تابع بن کر) محل نصب وجر میں آسکتی ہے متبوع ہو کر اور بالاصل محل نصب وجر میں ضمیر منفصل نہیں آسکتی، جس طرح معرف باللام مستقلاً متبوع نہیں بن سکتا تابع بن سکتا ہے، اس لئے مررت بانت بھی جائز نہیں اِنَّ اَنْتَ بھی جائز نہیں، کیوں کہ ضمیر منفصل محل نصب وجر میں مستقلاً آرہی ہے، ایسے ہی یاھذاالرجل جائز اور یاالرجل ناجائز ہے، بہر حال اَنْتَ ضمیر فصل ہو تو اس کا کوئی محل اعراب نہیں، تاکید ہو تو اِنَّ کی وجہ سے محل نصب میں ہے، مبتداء ہو تو محل رفع میں ہے

قَالَ يٰاٰدَمُ اَنْبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ، اَىْ اَعْلِمْهُمْ وَقُرِئَ بِقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءً وَحَذْفِهَا بِكَسْرِ الْهَاءِ

فرمایا اے آدم! اُن کو اِن چیزوں کے نام بتاؤ یعنی اُن کو جتلاؤ، اور قرأت کی گئی ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر کے، اور ہمزہ کو حذف کر کے اور دونوں قرأتوں میں

فِيْهِمَا ، فَلَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّىْ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ

ھاء کے کسرہ کے ساتھ ﴿پس جب آدم علیہ السلام نے اُن کو چیزوں کے نام بتائے تو اللہ نے فرمایا کیا میں نے تم کو نہیں کہا تھا کہ بیشک میں جانتا ہوں

اَعْلَمُ مَاتُبْدُوْنَ وَمَاكُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ، اِسْتِحْضَارٌ لِقَوْلِهِ اِنِّىْ اَعْلَمُ مَالَاتَعْلَمُوْنَ لٰكِنَّهُ جَاءَ بِهِ

آسمانوں اور زمینوں کے غیب کو اور میں جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو تم چھپاتے ہو﴾ یہ استحضار ہے اللہ تعالیٰ کے قول انی اعلم ما لا تعلمون

عَلٰى وَجْهِ الْبَسْطِ لِيَكُوْنَ كَالْحُجَّةِ عَلَيْهِ فَاِنَّهُ تَعَالٰى لَمَّا عَلِمَ مَاخَفِىَ عَلَيْهِمْ مِنْ اُمُوْرِ

کا لیکن اس کو لائے بطریق تفصیل کے تاکہ یہ اُس قول پر مثل حجت کے ہو کیوں کہ اللہ تعالیٰ جب وہ کچھ جانتا ہے جو اُن پر مخفی ہیں آسمانوں

السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَاظَهَرَلَهُمْ مِنْ اَحْوَالِهِمُ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ عَلِمَ مَالَايَعْلَمُوْنَ

اورزمینوں کے امور اور جوکچھ اُن کا ظاہر ہے یعنی ظاہری اور باطنی حالات تو وہ جانتا ہے جو وہ نہیں جانتے

تشریح: اس عبارت میں کئی باتیں ذکر ہیں ① آدم علیہ السلام کو جوحکم ہوا کہ فرشتوں کو نام بتاؤ یہ بتانا فرشتوں کو خبر دینے کے لئے یعنی فائدۃ الخبر کے لئے ہے ② اَنْبِئْهُمْ میں تین قرأتیں ہیں اَنْبِئْهُمْ ہمزہ کے ساتھ، اَنْبِيْهِمْ ہمزہ کو یا سے تبدیل کر کے ہاء کے کسرہ کے ساتھ، اَنْبِهِمْ یا کو حذف کر کے اور ہاء کو کسرہ دے کر ③ قال الم اقل لکم انی اعلم الایۃ سے مقصود فرشتوں کو پہلا قول انی اعلم مالاتعلمون یاد دلانا ہے، البتہ وہ مختصر تھا یہ مفصل ہے، تفصیل سے مقصود اِس مفصل کو اُس مختصر کی دلیل کے طور پر لانا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ آسمانوں زمینوں کا غیب اور فرشتوں کا ظاہر و باطن وغیرہ جانتا ہے تو تخلیق انسان کی حکمت اور اُس کا مستحق خلافت ہونا اور فرشتوں کا مستحق نہ ہونا بھی جانتا ہے۔

وَ فِيْهِ تَعْرِيْضٌ بِمُعَاتَبَتِهِمْ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى وَ هُوَ اَنْ يَّتَوَقَّفُوْا مُتَرَصِّدِيْنَ لِاَنْ يُّبَيِّنَ لَهُمْ ،

اور اِس میں تعریض ہے اُن پر ترکِ اولیٰ پر عتاب کے ساتھ اور وہ یہ تھا کہ وہ توقف کرتے اس کی انتظار کرتے ہوئے کہ اُن کے سامنے وضاحت کردی جائے گی

تشریح: یعنی الم اقل لکم الخ سے فرشتوں کو عتاب اور گویا گلہ ہے کہ جب اللہ نے اُن کو انسان کی تخلیق کر کے زمین پر خلیفہ بنانے کی خبر دی تو اولیٰ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے مزید بیان اور وضاحت کی انتظار میں خاموشی اختیار کرتے، اِس اولیٰ کو چھوڑنے پر ہلکا سا عتاب ہے، مگر چوں کہ ترکِ اولیٰ گناہ نہیں اس لئے اِس عتاب کو فرشتوں کی عدم عصمت کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا۔

وَ قِيْلَ مَاتُبْدُوْنَ قَوْلُهُمْ اَتَجْعَلُ فِيْهَامَنْ يُّفْسِدُفِيْهَاوَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَمَاكُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ

اور کہا گیا کہ ماتبدون سے مراد ان کا قول اتجعل فیھامن یفسدفیھاویسفك الدماء ہے اور ماکنتم تکتمون سے مراد اُن

اِسْتِبْطَانُهُمْ اَنَّهُمْ اَحِقَّاءُ بِالْخِلَافَةِ وَاَنَّهٗ تَعَالٰى لَايَخْلُقُ خَلْقًا اَفْضَلَ مِنْهُمْ ،وَقِيْلَ مَا اَظْهَرُوْا

کا اِس بات کو چھپانا کہ وہ خلافت کے زیادہ مستحق ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ایسی کوئی مخلوق نہیں پیدا کرے گا جو اُن سے افضل ہو، اور کہا گیا کہ

مِنَ الطَّاعَةِ وَاَسَرَّمِنْهُمْ اِبْلِيْسُ مِنَ الْمَعْصِيَةِ ،وَالْهَمْزَةُ لِلْاِنْكَارِدَخَلَتْ عَلٰى حَرْفِ

مراد وہ طاعت ہے جو انہوں نے ظاہر کی اور وہ نافرمانی ہے جو ان میں سے ابلیس نے چھپائی، اور ہمزہ انکار کے لئے ہے جو حرف

الْجَحْدِ فَاَفَادَتِ الْاِثْبَاتَ وَالتَّقْرِيْرَ

جحد پر داخل ہوا تو اثبات اور تقریر کا فائدہ دیا ہے

تشریح: اوپر ما تبدون و ما کنتم تکتمون کی تفسیر میں عموم کا قول ذکر ہوا کہ ما عام ہے جو کچھ بھی ظاہر کرتے اور چھپاتے ہو وہ سب کچھ اللہ جانتا ہے، اِس عبارت میں دو مزید قول ذکر ہوئے کہ مَا خاص ہے پھر ماتبدون وماکنتم تکتمون سے کیا مراد ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ ماتبدون سے مراد خاص ظاہر قول اتجعل فیھامن یفسدفیھاویسفك الدماء ہے یعنی انسان میں خلافت کی اہلیت نہیں کیوں کہ وہ نافرمانی کے کام کرے گا، اور ماکنتم تکتمون سے مراد ہم خلافت کے اہل ہیں اور انسان کی پیدائش سے پہلے ان کا یہ خیال کہ ہم سے افضل مخلوق کوئی پیدا نہ ہوگی، دوم ماتبدون سے مراد فرشتوں کا طاعت کرنا جو عام فرشتوں

کی طبیعت ہے اور ما کنتم تکتمون سے مراد ان کا نافرمانی کرنا جو سب فرشتوں کا کام نہیں بلکہ فرشتوں میں موجود ایک ذات ابلیس کا کام ہے، مگر چوں کہ ان میں رہتا تھا اس لئے اُس کو غلبہ دے کر سب فرشتوں کو مخاطب بنایا گیا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ الم اقل لکم میں ہمزہ استفہام انکاری ہے جس سے مقصود نفی ہوتی ہے اور لم حرف جحد بھی نفی کے لئے ہے اور نفی پر نفی داخل ہو تو اثبات کا فائدہ دیتی ہے اس لئے استفہام انکاری تقریر و اثبات کے لئے ہے کہ کیا میں نے تم کو نہیں کہا تھا یعنی واقعی تم کو کہا تھا۔

وَ اعْلَمْ اَنَّ هٰذِهِ الْاٰيَاتِ تَدُلُّ عَلٰى شَرَفِ الْاِنْسَانِ وَمَزِيَّةِ الْعِلْمِ وَفَضْلِهٖ عَلَى الْعِبَادَةِ وَاَنَّهٗ

اور جان لیں کہ یہ آیات دلالت کرتی ہیں انسان کی شرافت پر اور علم کے مرتبہ پر اور عبادت کے مقابلہ میں علم کی فضیلت پر

شَرْطٌ فِي الْخِلَافَةِ بَلِ الْعُمْدَةُ فِيْهَا وَاَنَّ التَّعْلِيْمَ يَصِحُّ اِسْنَادُهٗ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِنْ لَّمْ يَصِحَّ

اور اس پر کہ علم خلافت میں شرط ہے بلکہ خلافت میں علم رکن ہے، اور یہ کہ سکھانے کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا صحیح ہے

اِطْلَاقُ الْمُعَلِّمِ عَلَيْهِ لِاخْتِصَاصِهٖ بِمَنْ يَّحْتَرِفُ بِهٖ وَاَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيْفِيَّةٌ فَاِنَّ الْاَسْمَاءَ تَدُلُّ

اگرچہ اللہ پر استاذ کا اطلاق صحیح نہیں کیوں کہ استاذ اسی کے ساتھ خاص ہے جو یہی پیشہ کرتا ہو، اور یہ کہ لغات توقیفی ہیں کیوں کہ لفظ اسماء خصوصی معنی میں

عَلَى الْاَلْفَاظِ بِخُصُوْصٍ اَوْ عُمُوْمٍ وَتَعْلِيْمُهَا ظَاهِرٌ فِيْ اِلْقَاءِهَا عَلَى الْمُتَعَلِّمِ مُبَيِّنًا لَّهٗ مَعَانِيَهَا

ہو یا عموی میں الفاظ پر دلالت کرتا ہے اور سکھانے کا مفہوم ظاہر ہے اُن کے متعلم کے سامنے القاء کرنے اور اُن کے معانی اُس کو بیان کرنے میں،

وَ ذٰلِكَ يَسْتَدْعِيْ سَابِقَةَ وَضْعٍ وَالْاَصْلُ يَنْفِيْ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْوَضْعُ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَ

اور یہ چیز تقاضا کرتی ہے اس سے پہلے وضع موجود ہونے کا جب کہ اصل نفی کرتا ہے اِس وضع کے آدم علیہ السلام سے پہلے موجود مخلوق

اٰدَمَ فَيَكُوْنُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنَّ مَفْهُوْمَ الْحِكْمَةِ زَائِدٌ عَلٰى مَفْهُوْمِ الْعِلْمِ وَاِلَّا لَتَكَرَّرَ قَوْلُهٗ

کی طرف سے وضع ہونے کی، تو وضع اللہ تعالی کی طرف سے ہوگی اور یہ کہ حکمت کا مفہوم علم کے مفہوم سے زائد ہے ورنہ اللہ تعالی کا قول

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ وَاَنَّ عُلُوْمَ الْمَلَائِكَةِ وَكَمَالَاتِهِمْ تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالْحُكَمَاءُ

انك انت العليم الحكيم تکرار والا ہوگا اور یہ کہ فرشتوں کے علوم اور کمالات زیادتی قبول کرتے ہیں اور حکماء نے فرشتوں کے

مَنَعُوْا ذٰلِكَ فِي الطَّبَقَةِ الْاَعْلٰى مِنْهُمْ وَحَمَلُوْا عَلَيْهِ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ

اعلی طبقہ میں اس چیز کا انکار کیا ہے، اور اعلی طبقہ پر اللہ تعالی کا یہ قول محمول کیا ہے [اور نہیں ہے ہم میں سے کوئی مگر اس کا مقام معلوم ہے]

وَاَنَّ اٰدَمَ اَفْضَلُ مِنْ هٰؤُلَاءِ الْمَلَائِكَةِ لِاَنَّهٗ اَعْلَمُ مِنْهُمْ وَالْاَعْلَمُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى هَلْ

اور یہ کہ آدم علیہ السلام اِن فرشتوں سے افضل ہیں کیوں کہ اُن سے زیادہ علم والے ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ کا فرمان ہے [کیا

يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ وَاَنَّهٗ تَعَالٰى يَعْلَمُ الْاَشْيَاءَ قَبْلَ حُدُوْثِهَا

برابر ہوسکتے ہیں وہ جو علم رکھتے ہیں اور وہ جو علم نہیں رکھتے] اور یہ کہ اللہ تعالی چیزوں کے حادث ہونے سے پہلے اُن کو جانتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں اوپر مذکور آیات سے حاصل ہونے والے دس فوائد ذکر کئے ہیں جو ترجمہ سے ظاہر ہیں انسان کی شرافت اس کو منصب خلافت دینے سے ظاہر ہے، اور علم کی فضیلت آدم علیہ السلام کو علم کی وجہ سے فضیلت دینے سے واضح ہے، اور فرشتوں میں عبادت ہے وہ علم نہیں جو انسان میں ہے جس سے خلافت سنبھالنے کی صلاحیت حاصل ہوئی اس سے علم کی عبادت پر برتری معلوم ہوئی، اور وہ علم انسان میں تھا فرشتوں میں نہ تھا اس لئے فرشتوں کو علم نہ ہونے کی وجہ سے خلافت نہ ملی اس سے خلیفہ وحاکم کے لئے علم شرط ہونا ثابت ہوا، آج کل حکومتیں اور خلافتیں جہلاء کے حوالے ہوئیں تو امت تباہ حالی کا شکار ہے، یہ کہنا کہ علماء کا کیا تعلق سیاست سے بے وقوفی ہے سیاست یعنی ملکی انتظام سنبھالنے کی اہلیت علماء ہی میں ہے نہ کہ جہلاء میں جن کو نہ کلمہ درست آتا ہے نہ قل ھواللہ شریف، خلیفہ کا حق ہے کہ جمعہ اور جماعت کا امام بنے موجودہ حاکموں کو نماز بھی نہیں آتی یہ امامت کیسے کریں گے؟ اور عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ اور مَاعَلَّمْتَنَا سے اللہ کی طرف تعلیم یعنی سکھانے کی نسبت درست ہونا ثابت ہے مگر اللہ کو معلم یعنی استاذ کہنا درست نہیں کیوں کہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں، نیز استاذ اسی کو کہتے ہیں جس کا پیشہ تعلیم دینا ہو اور اللہ اس سے پاک ہے، اور چوں کہ الاسماء کا مدلول الفاظ ہیں اور لغات الفاظ ہوتے ہیں جب اللہ نے اسماء سکھائے تو معلوم ہوا کہ لغات سکھائیں جس سے اللہ تعالیٰ کا واضع لغات ہونا ثابت ہوا کیوں کہ جو مخلوقات آدم علیہ السلام سے پہلے تھیں انسان نے لغات اُن سے حاصل نہیں کیں کہ اُن مخلوقات کو واضع لغات کہا جاسکے، اگر بالفرض وہ واضع لغات ہوتیں تو اُن کو لغات کی تعلیم کس نے دی ہوتی؟ ظاہر ہے کہ اللہ نے تعلیم دی ہوتی بہرحال اللہ ہی تو واضع لغات ہے، اور اللہ کی دو صفتیں العلیم الحکیم ذکر ہوئیں، اگر علم اور حکمت ایک چیز ہوتی تو الگ الگ ذکر نہ ہوتا اور پھر الگ الگ ذکر سے تکرار لازم آتا ہے اور یہ تکرار عبث ہے اور کلام اللہ عبث تکرار سے پاک ہے، اور فرشتوں کو تخلیق انسانیت میں حکمت ہونا اور خلافت کی اہلیت کس میں ہو سکتی ہے، اسماء اشیاء کا علم وغیرہ حاصل نہ تھا بعد میں حاصل ہوا جس سے ثابت ہوا کہ فرشتوں کو پہلے ایک بات کا علم نہیں ہوتا پھر ہو جاتا ہے جس سے اُن کے علم میں کمی زیادتی ہو سکنا ثابت ہوا، حکماء کا ایک قول یہ ہے کہ فرشتوں کے ایک خاص طبقہ کے علم میں زیادتی نہیں ہوتی عام فرشتوں کے علم میں کمی زیادتی ہوتی ہے اُس خاص طبقہ کے علم میں زیادتی نہ ہونے کا استدلال ومامنا الالہ مقام معلوم سے کیا کہ ان کا علمی مقام ایک جگہ پر قائم ہے کم زیادہ نہیں ہوتا مگر یہ استدلال کمزور معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ آیت اِس بارے میں نص نہیں، اور آدم علیہ السلام اعلم من الملائکہ ثابت ہوئے اور اعلم افضل ہوتا ہے تو وہ افضل من الملائکہ ثابت ہوئے، اور اللہ تعالیٰ آدم علیہ السلام اور انسانوں کے حالات اُن کے وجود میں آنے سے پہلے جانتے تھے جس سے ثابت ہوا کہ چیزوں کے حدوث سے پہلے اللہ کو چیزوں اور اُن کے حالات مستقبلہ کا علم ہوتا ہے، نہ کہ حال وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ اور روافض کہتے ہیں۔

وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ، لَمَّا اَنْبَاَهُمْ بِالْاَسْمَاءِ وَعَلَّمَهُمْ مَالَمْ يَعْلَمُوْا اَمَرَهُمْ
﴿اور اس وقت کو یاد کرو جب ہم نے کہا فرشتوں کو آدم علیہ السلام کا سجدہ کرو﴾ جب آدم علیہ السلام نے فرشتوں کو نام بتائے اور ان کو وہ سکھایا جو ان کو معلوم نہ تھا اللہ تعالیٰ نے ان
بِالسُّجُوْدِ لَهٗ اِعْتِرَافًا بِفَضْلِهٖ وَاَدَاءً لِحَقِّهٖ وَاعْتِذَارًا عَمَّا قَالُوْا فِيْهِ وَقِيْلَ اَمَرَهُمْ بِهٖ قَبْلَ اَنْ
کو آدم علیہ السلام کے سجدہ کو حکم کیا آدم علیہ السلام کی فضیلت کا اقرار کرنے کے لئے اور اُن کا حق ادا کرنے کے لئے اور جو آدم علیہ السلام کے بارے میں کہا اس سے معذرت

يُسَوِّى خَلْقَهُ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِىْ فَقَعُوْا لَهُ سٰجِدِيْنَ اِمْتِحَانًا

کرنے کے لئے ،اور کہا گیا کہ یہ حکم ان کو دیا آدم علیہ السلام کی تخلیق مکمل کرنے سے پہلے کیوں کہ اللہ تعالی نے فرمایا "پس جب میں آدم کو برابر کرلوں اور اس میں

لَهُمْ وَ اِظْهَارًا لِفَضْلِهِ

اپنی روح پھونک دوں تو اس کے سامنے سجدہ کرتے ہوئے گر پڑنا" اُن کے امتحان کے لئے اور آدم علیہ السلام کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے

تشریح: باقی بات واضح ہے فرشتوں کو جو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کا سجدہ کرو، یہ کس وقت حکم ہوا تھا؟ آدم علیہ السلام کی مکمل تخلیق سے بھی پہلے جیسا کہ آیت فاذاسویته ونفخت فيه من روحي فقعواله ساجدين سے معلوم ہوتا ہے کو عمل سجدہ تخلیق کے بعد ہے یا تخلیق کے بعد آدم علیہ السلام کے علم کے ذریعے اُن کی افضلیت اور اہلیتِ خلافت ظاہر ہو جانے کے بعد حکم فرمایا اور انہوں نے سجدہ کیا۔

وَ الْعَاطِفُ عَطْفُ الظَّرْفِ عَلَى الظَّرْفِ السَّابِقِ اِنْ نَصَبْتَهٗ بِمُضْمَرٍ وَّاِلَّا عَطَفْتَهٗ بِمَا يُقَدَّرُ

.اورسبب عطف ظرف کو ظرف سابق پر عطف کرنا ہے اگر آپ اُس سابق کو مضمر عامل کے ذریعے نصب دیں ،ورنہ اس میں عمل کرنے

عَامِلًا فِيْهِ عَلَى الْجُمْلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ بَلِ الْقِصَّةُ بِاَسْرِهَا عَلَى الْقِصَّةِ الْاُخْرٰى وَهِيَ نِعْمَةٌ

والے مقدر عامل سمیت اس کو گذشتہ جملہ پر عطف کریں ، بلکہ سارا قصہ دوسرے قصہ پر عطف ہوا ہے اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ نے بندوں

رَابِعَةٌ عَدَّهَا عَلَيْهِمْ

کے سامنے شمار کی ہے

تشریح: یعنی واذقلنا کے اذظرف کا عطف پچھلے ظرف اذقال ربك پر ہے مگر جب اذقال ربك کے اذکا عامل ناصب مقدر مانیں اذکر یا بدأ خلقکم پھر یہ عطف المفرد علی المفرد کے قبیل سے ہوگا،اور اگر اذقال ربك اذ قالوا مؤخر کا معمول ہوتو اذ قلنا کا اذعامل مقدر اطاعوا وغیرہ کا معمول ہوگا ای واطاعوا اذ قال ربك للملائكة پھر عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہوگا،اور اسی صورت میں ایک قصہ تخلیق آدم پر دوسرے قصہ سجدہ آدم کا عطف ہوگا،اور تخلیق آدم تیسری اور تعظیم آدم بصورت سجدہ چوتھی نعمت ہوگی۔

وَ السُّجُوْدُ فِي الْاَصْلِ تَذَلُّلٌ مَعَ تَطَامُنٍ قَالَ الشَّاعِرُ: تَرَى الْاَكْمَ فِيْهِ سُجَّدًا لِلْحَوَافِرِ وَ

اور سجود اصل میں ذلت کا اظہار ہے سر جھکانے کے ساتھ ،شاعر نے کہا: تو دیکھتا ٹیلوں کو اس جگہ میں سجدہ کرتے ہوئے گھوڑوں کی ٹاپوں کا

قَالَ وَ قُلْنَ لَهُ اسْجُدْ لِلَيْلٰى فَاَسْجَدَا، يَعْنِى الْبَعِيْرَ اِذَا طَأْطَاَ رَأْسَهٗ

اور شاعر نے کہا:اورعورتوں نے اونٹ کو کہا لیلی کے سامنے جھک جا تو اس نے سر جھکایا مراد اونٹ ہے جب اپنا سر جھکا دے

تشریح: اظہار عاجزی کرتے ہوئے سر جھکا دینے کو سجدہ کہتے ہیں، یہی عبارت کا حاصل ہے ،شاعروں کے کلام سے بھی یہی ثابت ہے۔

وَ فِي الشَّرْعِ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلٰى قَصْدِ الْعِبَادَةِ وَ الْمَامُوْرُ بِهٖ اِمَّا الْمَعْنَى الشَّرْعِيُّ

اورشریعت میں سجدہ نام ہے ارادے سے عبادت کے پیشانی رکھنے کا اور جس سجدہ کا حکم ہوا یا معنی شرعی مراد ہے تو پھر حقیقت میں

فَالْمَسْجُوْدُ لَهٗ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَاللّٰهُ تَعَالٰى وَجُعِلَ آدَمُ قِبْلَةَ سُجُوْدِهِمْ تَفْخِيْمًالِشَانِهٖ اَوْ

جس کے لئے سجدہ کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اورآدم علیہ السلام اُن کے سجدہ کا قبلہ بنائے گئے اُن کی شان بڑھانے

سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَكَاَنَّهٗ تَعَالٰى لَمَّاخَلَقَهٗ بِحَيْثُ يَكُوْنُ اُنْمُوْذَجًالِلْمُبْدَعَاتِ كُلِّهَابَلِ

کے لئے یا سجدہ کے لازم ہونے کا سبب بننے کی وجہ سے اور گویا کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو اس طرح پیدا کیا کہ وہ نمونہ ہوں سب پیدا کی ہوئی

الْمَوْجُوْدَاتِ بِاَسْرِهَاوَنُسْخَةً لِمَافِي الْعَالَمِ الرُّوْحَانِيِّ وَالْجِسْمَانِيِّ وَذَرِيْعَةً لِلْمَلَائِكَةِ

مخلوقات کے لئے بلکہ کل موجودات کے لئے ،اور خلاصہ ہوں ان سب چیزوں کا جو عالم روحانی اور عالم جسمانی میں ہیں ،اور ذریعہ ہوں فرشتوں کے لئے

اِلَى اسْتِيْفَاءِ مَاقُدِّرَلَهُمْ مِنَ الْكَمَالَاتِ وَوُصْلَةً اِلٰى ظُهُوْرِ مَاتَبَايَنُوْافِيْهِ مِنَ الْمَرَاتِبِ وَ

اُن کمالات کے حاصل کرنے کا جو اُن کے لئے مقدر ہوئے ،اور سبب ہوں اُن مراتب اور درجات کے ظاہر ہونے کا جن میں فرشتے ایک دوسرے سے

الدَّرَجَاتِ اَمَرَهُمْ بِالسُّجُوْدِ تَذَلُّلًا لِمَارَءَوْافِيْهِ مِنْ عَظِيْمِ قُدْرَتِهٖ وَبَاهِرِ اٰيَاتِهٖ وَ شُكْرًا

مختلف ہیں ،تو ان کو سجدے کا حکم فرمایا اظہار عاجزی کے لئے اس لئے کہ انہوں نے دیکھی آدم علیہ السلام میں اللہ کی عظیم قدرت اور روشن نشانیاں ،اور اُس

لِمَا اَنْعَمَ عَلَيْهِمْ بِوَاسِطَتِهٖ فَاللَّامُ فِيْهِ كَاللَّامِ فِيْ قَوْلِ حَسَّانَ

کے شکریہ کے لئے جو آدم علیہ السلام کے واسطہ سے اُن پر انعام فرمایا ،تو لِاٰدَمَ میں لام ایسے ہے جیسے حضرت حسان ؓ کے اس قول میں ہے

اَلَيْسَ اَوَّلُ مَنْ صَلّٰى لِقِبْلَتِكُمْ	وَ اَعْرَفُ النَّاسِ بِالْقُرْاٰنِ وَالسُّنَنِ
کیا حضرت علی ؓ وہ پہلے شخص نہیں ہیں جنھوں نے تمہارے قبلہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھی	اور (کیا) سب لوگوں سے زیادہ قرآن اور سنن کو جاننے والے نہیں ہیں

اَوْ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ وَ اِمَّا الْمَعْنَى اللُّغَوِيُّ وَ هُوَ التَّوَاضُعُ لِاٰدَمَ

یا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے [نماز قائم کر سورج ڈھلنے کی وجہ سے] اور یا سجدہ سے معنی لغوی مراد ہے اور وہ آدم علیہ السلام کے لئے تواضع کا اظہار ہے

تَحِيَّةً وَ تَعْظِيْمًا لَهٗ كَسُجُوْدِ اِخْوَةِ يُوْسُفَ لَهٗ اَوِ التَّذَلُّلِ وَ الْاِنْقِيَادِ بِالسَّعْيِ فِيْ تَحْصِيْلِ

ادب کے لئے اور اُن کی تعظیم کے لئے ،جیسے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ ہوا ،یا یہ اظہار ذلت و عاجزی کے لئے

مَا يَنُوْطُ بِهٖ مَعَاشُهُمْ وَ يَتِمُّ بِهٖ كَمَالُهُمْ وَ الْكَلَامُ فِيْ اَنَّ الْمَاْمُوْرِيْنَ بِسُجُوْدِ آدَمَ الْمَلَائِكَةُ

اور مطیع ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ہو اُس کو حاصل کرنے کی کوشش میں جس پر ان کی زندگی کا مدار ہے اور اُن کا کمال تام ہوتا ہے ،اور اس بارے میں

كُلُّهُمْ اَوْطَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَاسَبَقَ

گفتگو کہ آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم کئے ہوئے سب فرشتے تھے یا اُن میں سے ایک جماعت تھی وہی ہے جو گزر چکی

تشریح: اس عبارت میں ایک تو مصنف ؒ نے سجدہ کا معنی شرعی بیان کیا اس سے پہلے گذشتہ عبارت میں سجدہ کا لغوی معنی بیان

کیا تھا کہ سجدہ کا لغوی معنی ہے سر جھکا کر اظہار عاجزی کرنا، اور سجدہ کا شرعی معنی ہے عبادت کی نیت سے پیشانی سامنے رکھ دینا، دوسری بات یہ بیان کی کہ فرشتوں کو جو حکم ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، اِس سجدہ سے معنی لغوی مراد ہے یا معنی شرعی؟ فرماتے ہیں معنی شرعی بھی مراد ہوسکتا ہے مگر اِس صورت میں سجدہ اللہ تعالیٰ کو تھا کیوں کہ عبادت اللہ تعالیٰ کا ہی حق ہے آدم علیہ السلام بمنزلہ قبلہ کے تھے، جیسے کعبۃ اللہ کی طرف منہ کر کے عبادت کرتے ہیں مگر وہ عبادت کعبہ کی نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ کی ہوتی ہے ایسے یہاں سجدہ اللہ تعالیٰ کو تھا آدم علیہ السلام کعبہ کی طرح بمنزلہ قبلہ کے تھے، رہی یہ بات کہ حضرت آدم علیہ السلام کو بمنزلہ قبلہ کے کیوں ٹھہرایا گیا؟ دو وجوں میں سے ایک وجہ سے، اول: آدم علیہ السلام کی عظمتِ شان ظاہر کرنے کے لئے بمنزلہ قبلہ کے بنائے گئے جیسے کعبہ کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اُس کو قبلہ بنایا گیا، دوم: آدم علیہ السلام کا وجود اور تخلیق اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ لازم ہوجانے کا سبب ہوگیا اس لئے آدم علیہ السلام کو بمنزلہ قبلہ بنا کر اللہ کے لئے سجدہ کا حکم ہوا، وہ سبب لزومِ سجدہ کیوں ہوئے؟ اس وجہ سے کہ آدم علیہ السلام کو اس طرح پیدا فرمایا کہ آدم علیہ السلام سب مخلوقات اور موجودات کا عجیب نمونہ ہیں، اللہ تعالیٰ کا مظہر ہیں، باہر کی کائنات میں جو کچھ بھی موجود ہے انسانی جسم کے اندر اُن کے نمونے موجود ہیں، اور حضرت آدم علیہ السلام میں روح ہے جس کی غذا کے لئے وحی اور اُس کے انسان تک پہنچانے کا فریضہ فرشتوں کے ذمہ ہوگا اور وہ اُس کو بجالا کر کمالات حاصل کریں گے، پھر کسی فرشتے کی ذمہ داری اس کو جسمانی غذا مہیا کرنے کی اور بارش، بادل، سبزہ اگانے، ہوائیں اور اُن پر تقرر وغیرہ خدمتیں سپرد ہوں گی جن سے اُن کے کمالات کے ظہور کے علاوہ فرق مراتب کا ظہور بھی ہوگا، اس لئے اُن کو سجدہ کا حکم ہوا تا کہ مخدوم انسان کے سامنے اظہار تواضع کریں، اور جو کمالات انسان کی بدولت حاصل ہوں اُن کا شکریہ ادا کریں۔

معنی شرعی مراد لینے کی صورت میں چوں کہ سجدہ اللہ کو ہے اور آدم علیہ السلام بمنزلہ قبلہ کے ہیں اس لئے لِآدَمَ کا لام یا بمعنی اِلیٰ ہے ای اسجدوا للّٰہ متوجھاً الی جھۃ آدم جیسے حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر میں لِقِبْلَتِکُمْ میں لام بمعنی اِلیٰ ہے، یا لام علت کا ہے جیسے اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ میں لام بمعنی علت ہے، یہ ساری تقریر اُس وقت ہے جب سجدہ سے معنی شرعی مراد ہو۔

اور اگر سجدہ سے معنی لغوی مراد ہو تو سجدہ کے حکم سے مراد اُن کے سامنے اظہار تواضع کرنا اُن کا ادب کرنا ہے جیسے برادران یوسف علیہ السلام نے ادب کے لئے حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے سجدہ کیا، مفسرین پہلی قسم کے سجدہ کو سجدہ عبادت کہتے ہیں اور دوسری قسم کے سجدہ کو سجدہ تعظیمی سے ذکر فرماتے ہیں۔

فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِیْسَ، اَبٰی وَاسْتَکْبَرَ، اِمْتَنَعَ عَمَّا اُمِرَ بِهٖ اِسْتِکْبَارًا مِنْ اَنْ یَّتَّخِذَهٗ وُصْلَةً
﴿پس اُن سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے کہ اس نے انکار کیا اور بڑائی والا بننا چاہا﴾ (یعنی) اُس سے رکا جس کا اُس کو حکم کیا گیا اس سے تکبر کرتے
فِیْ عِبَادَةِ رَبِّهٖ اَوْ یُعَظِّمَهٗ وَیَتَلَقَّاهُ بِالتَّحِیَّةِ اَوْ یَخْدِمَهٗ وَیَسْعٰی فِیْمَا فِیْهِ خَیْرُهٗ وَ
ہوئے کہ آدم علیہ السلام کو اپنے رب کی عبادت میں ذریعہ بنائے یا اس کی تعظیم کرے اور اس سے ادب کے ساتھ پیش آئے، یا اس کی خدمت کرے اور اس
صَلَاحُهٗ وَ الْاِبَاءُ اِمْتِنَاعٌ بِاخْتِیَارٍ وَ التَّکَبُّرُ اَنْ یَّرَی الرَّجُلُ نَفْسَهٗ اَکْبَرَ مِنْ غَیْرِهٖ وَ
چیز میں کوشش کرے جس میں آدم علیہ السلام کی خیر اور صلاح ہے، اور اباء رکنا ہے اختیار کے ساتھ، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی اپنے آپ کو غیر سے بڑا سمجھے

الاِسْتِكْبَارُ طَلَبُ ذَالِكَ بِالتَّشَبُّعِ

اوراستکبار اسی بڑائی کی طلب ہے تصنع کے ساتھ

تشریح: باقی بات واضح ہے استکبارامن ان یتخذہ وصلۃ فی عبادۃ ربہ اس وقت ہے جب سجدہ سے معنی شرعی مرادہواورآدم بمنزلہ قبلہ ہو،اوریعظمہ ویتلقاہ بالتحیۃ تب ہے جب سجدہ سے لغوی معنی مرادہو، اوراویخدمہ ویسعی فیمافیہ خیرہ وصلاحہ تب جب سجدہ سے محض تذلل واطاعت اختیار کرنامرادہو، استکبار چوں کہ ازاستفعال ہے جو اکثر طلب کے معنی کے لئے ہوتا ہےاس لئے مصنف ﷫ نے استکبار کا معنی طلب ذالک بالتشبع سے کیا ہے۔

وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ .اَيْ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ اَوْصَارَ مِنْهُمْ بِاسْتِقْبَاحِهٖ اَمْرَاللّٰهِ اِيَّاهُ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ

اورتھا کافروں میں سے]یعنی اللہ تعالی کے علم میں،یاہوگیا کافروں میں سے اللہ تعالی کے اس کوآدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کرنے کے حکم کو برا سمجھنے کی وجہ سے یہ

عَلَيْهِ السَّلَامُ اِعْتِقَادًابِاَنَّهٗ اَفْضَلُ مِنْهُ وَالْاَفْضَلُ لَايُحْسِنُ اَنْ يُّؤْمَرَبِالتَّخَضُّعِ لِلْمَفْضُوْلِ وَ

اعتقادکرتے ہوئے کہ وہ آدم علیہ السلام سے افضل ہے اورافضل کے لئے اچھانہیں کہ اس کوحکم کیاجائے مفضول کے سامنے عاجزی کرنے کا،اوراس

التَّوَسُّلِ بِهٖ كَمَااَشْعَرَبِهٖ قَوْلُهٗ اَنَاخَيْرٌمِنْهُ جَوَابًالِقَوْلِهٖ مَامَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَلِمَاخَلَقْتُ بِيَدَيَّ

کا وسیلہ پکڑنے کا جیسا کہ اس کی خبر دیتا ہے اس کا یہ قول[میں اس سے بہتر ہوں]جواب دیتے ہوئے اللہ کے اس قول کا[کس چیز نے تجھے روکا اس سے

اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِيْنَ لَابِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَحْدَهٗ

کہ تو سجدہ کرے اس کو جو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا،کیاتو نے بڑائی چاہی یاتو تھا سرکشوں میں سے]نہ کہ صرف واجب چھوڑنے کی وجہ سے

تشریح: اس عبارت میں دوباتیں ذکر ہیں،اول: کان تامہ بھی ہوسکتا ہے اورناقصہ بھی،ناقصہ ہوتو معنی ہے تھا کافروں میں سے مطلب یہ ہے کہ اللہ کے علم میں کافروں میں سے تھا گوظہور کے اعتبار سے اب کافر ہوا،اورتامہ ہوتو بمعنی صار ہے یعنی ہوگیا کافروں میں سے،پھراس کے کفر کا سبب کیا ہوا؟ مصنف ﷫ نے فرمایا اللہ کے امر کے بعد سجدہ واجب ہوگیا مگر صرف واجب چھوڑنے کی وجہ سے کافر نہیں ہوا بلکہ اللہ کے اس حکم کو برا سمجھنے کی وجہ سے کافر ہوا، کیوں کہ حکم قطعی کو برا سمجھنے سے آدمی کافر ہوجاتا ہے، مثلاً مسلمان آدمی نماز نہ پڑھے تو کافر نہیں ہوتا گوسخت گنہگار ہوتا ہے،مگر نماز کو حقیر سمجھے تو کافر ہوجاتا ہے،وغیرہ،شیطان کا کفر ایسا ہی ہے۔

وَالْاٰيَةُ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ اٰدَمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ الْمَاْمُوْرِيْنَ بِالسُّجُوْدِلَهٗ وَلَوْمِنْ وَجْهٍ وَاَنَّ

اورآیت دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام اُن فرشتوں سے افضل ہیں (کل ہوں یابعض) جن کو اس کے سجدے کا حکم ہوا اگرچہ ایک وجہ سے ہی افضل

اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَاِلَّالَمْ يَتَنَاوَلْهُ اَمْرُهُمْ وَلَمْ يَصِحَّ اِسْتِثْنَاءُهٗ مِنْهُمْ

ہوں،اور یہ کہ ابلیس فرشتوں میں سے تھا ورنہ اس کوامر شامل نہ ہوگا اورنہ اس کا فرشتوں سے استثناء صحیح ہے۔

تشریح: فرمایا کہ اگرچہ من وجہ افضل ہوں،یہ اس لئے کہ عام انسان کے مقابلہ میں معصوم ہونے اور مستغرق فی العبادت ہونے میں فرشتوں کو فضیلت حاصل ہے،مگر مصنف نے اس کو واؤ وصلیہ اورلوفرضیہ کے ساتھ ذکر کیا اس لئے کہ یہاں ذکر حضرت آدم علیہ

السلام نبی کا ہے عام انسان کا ذکر نہیں اس لئے محض بطور فرض یہ کہنا تو درست ہو سکتا ہے کہ بالفرض آدم علیہ السلام کو من وجہٍ فضیلت حاصل ہو تو بھی بہر حال فرشتوں سے من وجہٍ افضل ہوں گے لیکن واقعۃً ایسا کہنا درست نہیں کیوں کہ انبیاء ورسل بھی معصوم اور ہر وقت مستغرق فی الذکر ہونے کی وجہ سے فرشتوں سے کم درجہ نہیں بلکہ افضل ہیں۔

مصنف ؒ نے فرمایا کہ آیت دلیل ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا کیوں کہ استثناء میں استثناء متصل اصل ہے، جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوتا ہے، اور استثناء منقطع خلاف اصل اور مجبوری کی صورت ہے تو یہاں استثناء متصل تب ہو سکتا ہے جب ابلیس ملائکہ میں سے ہو، نیز اس کو بھی امر شامل تھا اور اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا ظاہر کرتا ہے کہ امر ملائکہ کو تھا تو وہ بھی ملائکہ میں سے ہو تب ہی اس کو امر شامل ہوگا، لہٰذا ثابت ہوا کہ ملائکہ میں سے تھا، مگر مصنف کا یہ قول مرجوح ہے؛ ابلیس جنس ملائکہ سے نہ تھا مگر چوں کہ بکثرت عبادت کی وجہ سے اس کو ملائکہ میں سکونت حاصل ہوئی تھی اس لئے اس کو بھی امر سجدہ شامل تھا۔

وَلَا يَرِدُ عَلٰى ذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ لِجَوَازِ اَنْ يُّقَالَ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ
اور اس پر وارد نہیں ہو سکتا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ﴿سوائے ابلیس کے وہ تھا جنوں میں سے﴾ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کہا جائے کہ وہ جنوں میں سے تھا فعل کے
الْجِنِّ فِعْلًا وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ نَوْعًا، وَلِاَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَوٰى اَنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ضَرْبًا يَتَوَالَدُوْنَ
اعتبار سے اور فرشتوں میں سے تھا نوع کے اعتبار سے، اور اس لئے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ فرشتوں کی ایک قسم ہے جو بچے
يُقَالُ لَهُمُ الْجِنُّ وَمِنْهُمْ اِبْلِيْسُ
جنتے ہیں ان کو جن کہا جاتا ہے اور انہی میں سے ابلیس ہے

تشریح: ابلیس کو ملائکہ میں سے ماننے کے خلاف آیت قرآنی کان من الجن ہے، اس عبارت میں مصنف ؒ نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب کمزور ہے کیوں کہ استثناء متصل کے اصل ہونے کی وجہ سے مصنف استثناء منقطع سے تو بھاگے مگر آیت کو ظاہر سے پھیرنے کی خرابی میں پھنس گئے، آخر اگر استثناء منقطع ماننا درست نہیں لگتا تو آیتِ قرآنی کو ظاہر سے پھیرنا بھی تو درست نہیں ہے؟ بلکہ استثناء منقطع ماننے میں اتنی خرابی نہیں جتنی آیت کو ظاہر سے پھیرنے میں ہے، اس لئے یہ قول مرجوح ہے، ابلیس جنات میں سے ہی تھا مگر فرشتوں میں رہنے کی وجہ سے امر سجدہ اُس کو بھی تھا مگر اس نے سجدہ سے انکار کیا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امر سجدہ فرشتوں کی طرح جنات کو بھی تھا مگر فرشتوں کے افضل ہونے کی وجہ سے صرف انہی کا ذکر کیا گیا جیسے استوی علی العرش کا معنی ہے عرش پر حکومت سنبھالی یعنی باقی مخلوق جو عرش سے ادنی ہے اس پر بطریق اولی حکومت سنبھالی، ایسے ہی فرشتوں کو حکم تھا تو ادنی مخلوق جنات کو بطریق اولی حکم تھا تو اسجدوا کی ضمیر فاعل کا مصداق جنات اور فرشتے دونوں ہیں (معارف القرآن ۱/۱۸۸) انہی دو میں سے جنات کے اندر سے ابلیس کا استثناء کیا تو بھی استثناء متصل ہی ہوا۔

وَلِمَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَّهٗ كَانَ جِنِّيًّا نَشَاَ بَيْنَ اَظْهُرِ الْمَلَائِكَةِ
اور جن حضرات نے خیال کیا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں سے نہ تھا ان کا کہنا یہ ہے کہ ابلیس جنی تھا فرشتوں کے درمیان میں پرورش پائی، اور ان

وَكَانَ مَغْمُوْراً بِالْأُلُوْفِ مِنْهُمْ فَغَلَبُوْا عَلَيْهِ اَوِالْجِنُّ اَيْضاً كَانُوْا مَاْمُوْرِيْنَ مَعَ الْمَلَائِكَةِ
کی ہزاروں کی تعداد سے مغلوب تھا تو فرشتے اُس پر غالب ہوئے، یا جن بھی فرشتوں کے ساتھ سجدہ کے مامور تھے لیکن ملائکہ کے ذکر ہونے
لٰكِنَّهُ اُسْتُغْنِيَ بِذِكْرِ الْمَلَائِكَةِ عَنْ ذِكْرِهِمْ فَاِنَّهُ اِذَا عُلِمَ اَنَّ الْاَكَابِرَ مَاْمُوْرُوْنَ بِالتَّذَلُّلِ
سے جنات کے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی گئی، کیوں کہ جب معلوم ہوا کہ اکابرین کو کسی کے سامنے اظہار عاجزی اور اُس کے ذریعے توسل کا حکم ہوا ہے
لِاَحَدٍ وَ التَّوَسُّلِ بِهٖ عُلِمَ اَنَّ الْاَصَاغِرَ اَيْضاً مَاْمُوْرُوْنَ بِهٖ وَالضَّمِيْرُ فِيْ فَسَجَدُوْا رَاجِعٌ اِلَى
تو معلوم ہوا کہ اصاغر کو بھی اسی کا حکم ہوا ہے، اور فسجدوا میں ضمیر دونوں قسموں (جن وملائکہ) کی طرف راجع ہے تو گویا کہ فرمایا جن کو بھی
الْقَبِيْلَتَيْنِ فَكَاَنَّهُ قَالَ فَسَجَدَ الْمَاْمُوْرُوْنَ بِالسُّجُوْدِ اِلَّا اِبْلِيْس
سجدہ کا حکم ہوا اُنہوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے

تشریح: اس عبارت میں دوسرا قول ذکر ہوا کہ ابلیس جنات کی جنس میں سے تھا فرشتوں کی جنس میں سے نہ تھا، مگر چوں کہ فرشتوں کے درمیان پرورش پائی اور وہ ہزاروں کی تعداد میں تھے تو اُن کی اکثریت کی وجہ سے ابلیس پر بظاہر خیر کا غلبہ تھا، مگر سجدہ کے حکم کے وقت اصل طبیعت ظاہر ہوئی، اس صورت میں الا ابلیس میں استثناء منقطع ہے، یا تھا تو جنوں میں سے مگر جنات کو بھی سجدہ کا حکم تھا مگر جنات کے تذکرہ کی ضرورت نہ ہوئی کیوں کہ خود بخود سمجھ میں آسکتا تھا کہ جب اکابر کو حکم تھا تو اصاغر بھی اس کے مامور تھے، اس لئے اب فسجدوا کی ضمیر فاعل جن وملائکہ دونوں کی طرف راجع ہے اور آیت بتاویل فسجد المامورون الا ابلیس ہے، تو استثناء متصل ہی ہوا۔

وَ اَنَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَنْ لَيْسَ بِمَعْصُوْمٍ وَاِنْ كَانَ الْغَالِبُ فِيْهِمُ الْعِصْمَةَ كَمَا اَنَّ مِنَ الْاِنْسِ
اور آیت دلیل ہے کہ فرشتوں میں سے بعض وہ ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ ان میں غالب معصومیت ہے جس طرح انسانوں میں سے بعض
مَعْصُوْمِيْنَ وَالْغَالِبُ فِيْهِمْ عَدَمُ الْعِصْمَةِ
معصوم ہیں اگرچہ غالب ان میں عدم عصمت ہے

تشریح: یہ استدلال اس پر مبنی ہے کہ ابلیس ملائکہ کی جنس سے تھا، اور اس سے نافرمانی ہوئی تو ثابت ہوا کہ فرشتوں میں سے بعض غیر معصوم ہیں، اس پر استدلال کے لئے ہاروت ماروت کا قصہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ان کو انسانی خواہش دی گئی اور انہوں نے شراب پی کر زہرہ عورت سے زنا کیا اور پھر سزا پائی یہ من گھڑت بات ہے؛

وَ لَعَلَّ ضَرْباً مِنَ الْمَلَائِكَةِ لَا يُخَالِفُ الشَّيَاطِيْنَ بِالذَّاتِ وَاِنَّمَا يُخَالِفُهُمْ بِالْعَوَارِضِ وَ
اور شاید فرشتوں کی ایک قسم ایسی ہے جو بالذات شیاطین کے مخالف نہیں، بصرف عوارض اور صفات کے اعتبار سے
الصِّفَاتِ كَالْبَرَرَةِ وَالْفَسَقَةِ مِنَ الْاِنْسِ وَالْجِنُّ يَشْمَلُهُمَا وَ كَانَ اِبْلِيْسُ مِنْ هٰذَا الصِّنْفِ
مخالف ہے جیسے انسانوں میں نیک اور فاسق ہیں اور لفظ جن دونوں کو شامل ہے اور ابلیس اسی قسم میں سے تھا

كَمَا قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَلِذَالِكَ صَحَّ عَلَيْهِ التَّغَيُّرُ مِنْ حَالِهِ وَالْهُبُوْطُ عَنْ مَحَلِّهِ كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ

جیسا کہ یہی فرمایا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے، اسی لئے اُس پر حال کی تبدیلی اور اپنے مرتبہ سے نیچے اترنا صحیح ہوا جیسا کہ اِس کی طرف اشارہ کیا اللہ تعالی

بِقَوْلِهٖ عَزَّ وَعَلَا اِلَّا اِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ ،

نے اپنے اس قول سے سوائے ابلیس کے وہ تھا جنوں میں سے پس نافرمانی کی اپنے رب کے حکم کی

تشریح: یہ تقریر بھی اس وقت ہے جب ابلیس ملائکہ میں سے ہو لعل لفظ فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ یقینی تو ثابت نہیں لیکن لگتا ہے کہ فرشتوں میں سے ایک قسم وہ بھی ہے جو ذات کے اعتبار سے تو شیاطین ہیں مگر عوارض وصفات کے اعتبار سے ملائکہ میں سے ہیں، کیوں کہ اگر جنات میں شر ہی شر ہو تو شیاطین ہیں اور خیر ہی خیر ہو تو ملائکہ ہیں، جیسے انسانوں میں نیکوکار اور فساق کی ذات ایک ہے صفات کا فرق ہے، تو لفظ جن ملائکہ اور جن دونوں کو شامل ہے تو کان من الجن کا مطلب یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ کی اِسی قسم میں سے تھا، جس میں استعداد خیر وشر دونوں کی تھی اس لئے اس کی حالت بدلی اور اپنے درجہ سے نیچے گرا،

لَا يُقَالُ كَيْفَ يَصِحُّ ذَالِكَ وَالْمَلَائِكَةُ خُلِقَتْ مِنْ نُوْرٍ وَالْجِنُّ مِنْ نَارٍ لِمَا رَوَتْ عَائِشَةُ

یہ نہ کہا جائے کہ یہ بات کس طرح صحیح ہو سکتی ہے جب کہ فرشتے نور سے اور جن آگ سے پیدا ہوئے کیوں کہ روایت کیا حضرت عائشہ

رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ خُلِقَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ مِنَ النُّوْرِ وَخُلِقَ الْجِنُّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ

رضی اللہ عنہا نے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا فرشتے پیدا کئے گئے نور سے اور جن پیدا کئے گئے آگ کے بھڑکتے شعلے سے

نَارٍ لِاَنَّهٗ كَالتَّمْثِيْلِ لِمَا ذَكَرْنَا فَاِنَّ الْمُرَادَ بِالنُّوْرِ الْجَوْهَرُ الْمُضِيْءُ وَالنَّارُ كَذَالِكَ غَيْرَ اَنَّ

(یہ نہ کہا جائے) اس لئے کہ یہ بطور تشبیہ کے ہے اُس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی، کیوں کہ مراد نور سے روشنی دینے والا جوہر ہے

ضَوْءَهَا مُكَدَّرٌ مَغْمُوْرٌ بِالدُّخَانِ مَحْذُوْرٌ عَنْهُ بِسَبَبِ مَا يَصْحَبُهٗ مِنْ فَرْطِ الْحَرَارَةِ

اور آگ بھی ایسے ہی ہے مگر اُس کی روشنی پھیکی ہے دھوئیں سے مغلوب ہے اُس سے پرہیز کیا جاتا ہے اُس کی وجہ سے جو اُس کے ساتھ ہوتی ہے

وَالْاِحْرَاقِ فَاِذَا صَارَتْ مُهَذَّبَةً مُصَفَّاةً كَانَتْ مَحْضَ نُوْرٍ وَمَتٰى نُكِصَتْ عَادَتِ الْحَالَةُ

یعنی انتہائی گرمائش اور جلانا، پھر جب وہ صاف ستھری ہو جائے تو نور محض ہو جاتی ہے. اور جب مدہم ہو جائے تو پہلی حالت تازہ

الْاُوْلٰى جَذَعَةً وَلَا تَزَالُ تَتَزَايَدُ حَتّٰى يَنْطَفِئَ نُوْرُهَا وَيَبْقَى الدُّخَانُ الصِّرْفُ وَهٰذَا اَشْبَهُ

ہو کر لوٹ آتی ہے، اور یہ حالت بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ اس کی روشنی بجھ جاتی ہے اور صرف دھواں رہ جاتا ہے، اور یہی درستگی کے زیادہ

بِالصَّوَابِ وَاَوْفَقُ لِلْجَمْعِ بَيْنَ النُّصُوْصِ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى

مشابہ ہے اور نصوص کی تطبیق کے زیادہ موافق ہے اور (یقینی) علم اللہ تعالی کے پاس ہے

تشریح: اس عبارت میں اوپر کی تقریر پر ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے، کہ آپ نے کہا ملائکہ بالذات شیاطین سے الگ نہیں عوارض اور صفات کے اعتبار سے الگ ہیں اور لفظ جن دونوں کو یعنی ملائکہ اور شیاطین کو شامل ہے جب کہ حدیث میں ہے کہ

ملائکہ نور سے اور جن شعلہ مارنے والی آگ سے پیدا ہوئے تو دونوں ذات کے اعتبار سے الگ الگ ہوئے؟ مصنف نے لانہ سے جواب دیا کہ حضور ﷺ کا مقصود محض تشبیہ ہے، یعنی ملائکہ اور جن دونوں کا مادہ ایک ہی ہے کیوں کہ نور روشن انتہائی صاف ستھرا بے غبار جوہر ہے اور آگ بھی ایسا ہی جوہر ہے البتہ آگ کی روشنی پھیکی اور دھوئیں سے مخلوط ہے، اور جب صاف ستھری ہو جائے تو وہ بھی خالص نور بن جاتی ہے اور بجھنے لگے تو پہلی والی پھیکی حالت دوبارہ آنے لگتی ہے آخر دھواں ہی بن جاتی ہے، آپ ﷺ کا مقصود یہ ہے کہ ملائکہ و جن دونوں مشابہ ہیں کہ جوہر روشن سے پیدا ہوئے، البتہ ملائکہ ایسے روشن جوہر سے پیدا ہوئے جو روشنی میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے کہ ان میں خیر ہی خیر ہے اور جنات کی تخلیق بھی روشن جوہر سے ہوئی مگر آگ کی طرح اس میں گدلا پن اور آلودگی ہے، صاف ستھرے رہیں تو ان میں خیر ہی خیر ہے اور صاف نہ ہوں تو شر بھی آجاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اس توجیہ سے سب قسم کے نصوص میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور یہی زیادہ درست لگتی ہے،

فائدہ: امام ابوبکر جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ (م ۳۷۰ھ) آیت کان من الجن کے تحت فرماتے ہیں: فیہ بیان انہ لیس من الملائکۃ لانہ اخبرانہ من الجن وقال اللہ تعالی والجان خلقناہ من قبل من نارالسموم فھوجنس غیرجنس الملائکۃ کماان الانس جنس غیرجنس الجن وروی ان الملائکۃ اصلھم من الریح کماان اصل بنی آدم من الارض واصل الجن من النار (احکام القرآن ۳/۳۱۷)

اس آیت میں بیان ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہ تھا کیوں کہ اللہ نے خبر دی کہ جنوں میں سے تھا اور اللہ تعالی نے جنوں سے متعلق فرمایا: و الجان خلقناہ من قبل من نارالسموم تو جن فرشتوں کی جنس کے سوا جنس ہے جیسے انسان جن کی جنس کے سوا جنس ہے اور منقول ہے کہ فرشتوں کی اصل ہوا سے ہے جیسے انسانوں کی اصل زمین سے ہے اور جن کی اصل آگ سے ہے،

علامہ آلوسی رحمۃ اللہ علیہ آیت کان من الجن کے تحت فرماتے ہیں: وھذاظاھرفی انہ لیس من الملائکۃ (روح المعانی ۱۵/۲۹۲) یہ آیت ظاہر ہے اس میں کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں ہے۔

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابن المنذر اور ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے: قاتل اللہ اقواماًزعمواان ابلیس من الملائکۃ و اللہ تعالی یقول کان من الجن (روح المعانی ۱۵/۲۹۲)

اللہ تعالی اُن لوگوں کو مارے جنہوں نے گمان کیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا حالاں کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں وہ جنات میں سے تھا، بحوالہ ابن جریر سعد بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ فرشتے جنات سے لڑ رہے تھے کہ ابلیس قید میں آگیا یہ چھوٹا بچہ تھا تو یہ فرشتوں کے ساتھ تھا اُن کے ساتھ سجود کر کے عبادت کرتا تھا (روح المعانی ۱۵/۲۹۲)

لہٰذا آیت کو اپنے ظاہر سے پھیر کر خواہ مخواہ ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کرنے میں کوئی مجبوری نہیں ہے، اس لئے امام بیضاوی کو اتنی بحث نہیں کرنی چاہئے تھی،

وَ مِنْ فَوَائِدِالْاٰيَةِ اِسْتِقْبَاحُ الْاِسْتِكْبَارِوَاَنَّهٗ يُفْضِيْ بِصَاحِبِهٖ اِلَى الْكُفْرِوَالْحَثُّ عَلٰى
اور آیت کے فوائد میں سے ہے تکبر کو برا بتانا اور یہ کہ تکبر آدمی کو کفر تک لے جاتا ہے اور اللہ کے حکم کی تعمیل پر ترغیب ہے اور اللہ کے

الْإِيتِمَارِ لِأَمْرِهِ وَتَرْكُ الْخَوْضِ فِي سِرِّهِ وَأَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ وَأَنَّ الَّذِي عَلِمَ اللّٰهُ مِنْ

رازمیں غوروخوض نہ کرنے پر ترغیب ہے اور یہ کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے اور یہ کہ جس کے حال سے اللہ کو معلوم ہوا

حَالِهِ أَنَّهُ يَتَوَفّٰى عَلَى الْكُفْرِ هُوَ الْكَافِرُ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِذِ الْعِبْرَةُ بِالْخَوَاتِيمِ وَإِنْ كَانَ بِحُكْمِ

کہ وہ کفر پر مرے گا حقیقت میں وہی کافر ہے کیوں کہ اعتبار خاتموں پر ہے اگرچہ زمانہ حال کے حکم میں

الْحَالِ مُؤْمِنًا وَهُوَ الْمُوَافَاةُ الْمَنْسُوبَةُ إِلٰى شَيْخِنَا الْأَشْعَرِيِّ

وہ مؤمن ہو، یہی مسئلہ موافات ہے جو ہمارے شیخ امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

تشریح: یہاں آیت سے ثابت ہونے والے کئی مسائل بیان ہوئے: **اول**: تکبر بری بات ہے کہ ابلیس نے کیا تو بطور مذمت اللہ نے بیان فرمایا۔ **دوم** اللہ کے اوامر کی تعمیل کرنی چاہیے کہ فرشتوں نے تعمیل کی تو اللہ کی طرف سے تعریف کے مستحق ٹھہرے۔ **سوم**: اللہ کے رازوں سے متعلق غوروخوض نہیں کرنا چاہیے، فرشتوں نے تخلیق انسان کی حکمت معلوم کرنا چاہی تو اللہ تعالیٰ نے انی اعلم مالاتعلمون کہہ کر اشارہ کیا کہ حکمتوں کے معلوم کرنے میں نہ پڑنا چاہیے۔ **چہارم**: اللہ کا امر وجوب کے لئے ہوتا ہے (جب تک اُس کے خلاف قرینہ نہ ہو) کہ سجدہ کا امر ہونے پر ابلیس نے سجدہ نہ کیا تو مستحق ملامت ٹھہرا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو مستحق ملامت نہ ٹھہرتا۔ **پنجم**: مسئلہ موافاۃ بھی ثابت ہوا، امام ابوالحسن اشعری کے نزدیک ایمان موافاۃ معتبر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کے مؤمن حقیقی اور کافر حقیقی ہونے کا مدار زندگی کے آخری اوقات پر ہے، وہی واقعۃً مؤمن ہے جو آخری وقت میں ایمان پر ہوا، اور وہی واقعۃً کافر ہے جو آخری وقت میں کافر ہوا، یہاں تک تو بات درست ہے، اِس سے آگے اِسی مسئلہ کی بناء پر اِس بات میں اختلاف ہے کہ مسلمان آدمی (جو فی الحال تو مسلمان ہے اور موت کے وقت کا علم نہیں وہ) اپنے مسلمان ہونے کو بتانے کے لئے انا مؤمن حقاً کہے یا انا مؤمن انشاء اللہ کہے، بعض حضرات (ماتریدیہ) انا مؤمن حقاً کہنا صحیح مانتے ہیں، اور بعض (اشاعرہ) کہتے ہیں انا مؤمن حقاً نہ کہنا چاہیے بلکہ انا مؤمن انشاء اللہ کہنا چاہیے کیوں کہ خاتمہ کا علم نہیں ہے، مگر قول فیصل یہ ہے کہ ماتریدیہ کی طرف منسوب بات صحیح ہے اور انا مؤمن انشاء اللہ کہنے والے مغلوب الحال قسم کے لوگ ہیں ان پر خاتمہ سے متعلق ڈر کا اتنا غلبہ ہوا کہ انہوں نے فرمایا کہ انا مؤمن حقاً نہ کہنا چاہیے اور انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا چاہیے، اور شاید امام اشعری رحمہ اللہ کی طرف اِس کی نسبت درست نہیں ہے۔

وَقُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ، اَلسُّكْنٰى مِنَ السُّكُوْنِ لِأَنَّهَا اسْتِقْرَارٌ وَلُبْثٌ

اور ہم نے کہا اے آدم! رہ تو اور تیری بیوی جنت میں [سُکنٰی سکون سے ہے کیوں کہ سکنی ٹھہراؤ اور رہائش ہے

وَاَنْتَ تَاكِيدٌ اُكِّدَ بِهِ الْمُسْتَكِنُّ لِيَصِحَّ الْعَطْفُ عَلَيْهِ

اور انت ضمیر تاکید کے لئے ہے اِس کے ذریعے ضمیر مستتر کی تاکید لائی گئی تاکہ اُس پر عطف کرنا صحیح ہو

تشریح: اسکن سکنٰی سے ہے، سکنٰی سکون سے ہے سکون کے دو معنی ہیں ایک سکون بمعنی ترک حرکت، دوسرا سکون بمعنی اتخاذ مسکن رہائش گاہ بنانا، آیت میں اسکن سکون بمعنی اتخاذ مسکن سے ہے، کیوں کہ اول متعدی بفی ہوتا ہے جب کہ یہ متعدی بنفسہ

ہے پھر الجنۃ مفعول فیہ ہوگا جب کہ وہ مفعول بہ ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سکنی میں بھی استقرار ولبث ہوتا ہے اور سکون میں بھی استقرار ولبث کا معنی ہے اس طرح ماخوذ وماخوذ منہ میں مناسبت ہوئی،

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چوں کہ اسم ظاہر کا عطف ضمیر مرفوع متصل پر صحیح نہیں ہے اسم ظاہر کا عطف اسم ظاہر یا ضمیر منفصل پر ہو سکتا ہے اس لئے عطف کی درستگی کے لئے ضمیر مرفوع متصل کے بعد اس کی تاکید انت ضمیر مرفوع منفصل سے لائی گئی اور وہی معطوف علیہ ہوئی اور عطف صحیح ہوگیا۔

وَ اِنَّمَا لَمْ یُخَاطِبْهُمَا اَوَّلاً تَنْبِیْهاً عَلٰی اِنَّهُ الْمَقْصُوْدُ بِالْحُكْمِ وَالْمَعْطُوْفُ عَلَیْهِ تَبَعٌ لَهُ ،

اور حضرت آدم وحواء علیہما السلام دونوں کو اکٹھے اللہ نے اولاً مخاطب نہ بنایا اس پر تنبیہ کے لئے کہ آدم علیہ السلام ہی مقصود بالحکم ہیں اور معطوف علیہ تو اُس کے تابع ہے،

تشریح: یعنی یوں ہوتا یاٰدم وَحَوَّاءُ اُسْكُنَا، اس کے بجائے یاٰدم اسکن میں حضرت آدم علیہ السلام کو اکیلے مخاطب بنایا گیا، اس کی وجہ؟ اللہ تعالی اس طرف اشارہ کرنا چاہ رہے ہیں کہ حکم کے اصل مخاطب آدم علیہ السلام ہیں حواء بھی مخاطب تو ہیں مگر بالتبع۔

وَ الْجَنَّةُ دَارُالثَّوَابِ لِاَنَّ اللَّامَ لِلْعَهْدِ وَلَامَعْهُوْدَ غَیْرُهَا ،وَمَنْ زَعَمَ اَنَّهَا لَمْ تُخْلَقْ بَعْدُ قَالَ

اور جنت سے مراد دار الثواب ہے کیوں کہ الف لام عہد کا ہے اور متعین جنت اُس کے سوا نہیں ہے، اور جس نے گمان کیا کہ جنت ابھی پیدا نہیں ہوئی

اِنَّهَا بُسْتَانٌ كَانَ بِاَرْضِ فِلَسْطِیْنَ اَوْبَیْنَ فَارِسَ وَكِرْمَانَ خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِمْتِحَاناً لِاٰدَمَ

کہا کہ جنت سے مراد ایک باغ ہے جو فلسطین کی زمین میں تھا یا ایران وکرمان کے درمیان تھا جو اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کے لئے بطور امتحان پیدا کیا، اور اُس

وَحَمَلَ الْاِهْبَاطَ عَلَی الْاِنْتِقَالِ مِنْهُ اِلٰی اَرْضِ الْهِنْدِ كَمَافِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِهْبِطُوْا مِصْراً،

نے اہباط محمول کیا وہاں سے ہندوستان کی زمین کی طرف منتقل کرنے پر جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں اہباط (بمعنی منتقل ہونا) ہے اترو ایک شہر میں

تشریح: حضرت آدم وحواء علیہما السلام کو کونسی جنت میں رہائش کا حکم ہوا اور وہ کہاں رہے تھے؟ اہل سنت کے نزدیک چوں کہ جنت ودوزخ پیدا ہو چکی ہیں اس لئے اہل سنت الجنۃ سے وہی جنت (بہشت) مراد لیتے ہیں جہاں اہل سعادت نے جانا ہے، قانون تو یہی ہے کہ اُس جنت میں جانے کے بعد کوئی وہاں سے نہیں نکالا جاتا مگر قانون سے بعض مستثنیات بھی ہوتے ہیں، یا وہاں سے نہ نکالے جانے کا قانون قیامت کے دن کے حساب وکتاب کے بعد ہے اُس سے پہلے کے لئے نہیں ہے، اس لئے حضرت آدم وحواء کو وہاں ٹھہرایا گیا پھر وہاں سے زمین کی طرف اتارا گیا، معتزلہ کے نزدیک جنت ودوزخ ابھی پیدا نہیں ہوئے اس لئے انہوں نے الجنۃ سے زمین پر موجود کوئی سا باغ مراد لیا ہے اور اہبطوا کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر محمول کیا ہے جیسے اہبطوا مصرًا میں وادی تیہ سے ایک شہر میں منتقل ہونے کا حکم ہوا، مگر اس کی حیثیت ایک تاویل سے زیادہ کچھ نہیں۔ (اس کی تفصیل علامہ ابن القیم رحمہ اللہ کی کتاب حادی الارواح میں دیکھ لیں)

وَ كُلَا مِنْهَا رَغَداً وَاسِعاً رَافِهاً صِفَةُ مَصْدَرٍ مَحْذُوْفٍ ،حَیْثُ شِئْتُمَا اَیْ مَكَانٍ مِنَ الْجَنَّةِ

اور کھاؤ تم دونوں جنت میں سے وسعت سے [کشادگی اور آسانی کے ساتھ ، رغداً صفت ہے مصدر محذوف کی] جہاں سے تم چاہو [جنت کی

شِئْتُمَا وُسِّعَ الْاَمْرُ عَلَيْهِمَا اِزَاحَةً لِلْعِلَّةِ وَالْعُذْرِ فِي التَّنَاوُلِ مِنَ الشَّجَرَةِ الْمَنْهِيِّ عَنْهَا مِنْ

جس جگہ سے تم چاہو، دونوں پر معاملہ وسیع کیا گیا سبب اور عذر ختم کرنے کے لئے اس درخت سے کھانے میں جس سے منع کیا گیا ان درختوں کے درمیان

بَيْنِ اَشْجَارِهَا الْفَائِتَةِ لِلْحَصْرِ وَلَاتَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهِ مُبَالَغَاتٌ

میں سے جو حصر ختم کرنے والے تھے [اور نہ قریب ہو اس درخت کے ورنہ ہو جاؤ گے قصور کرنے والوں میں سے] اس نہی میں کئی مبالغے ہیں،

تَعْلِيْقُ النَّهْيِ بِالْقُرْبِ الَّذِيْ هُوَ مِنْ مُقَدِّمَاتِ التَّنَاوُلِ مُبَالَغَةً فِيْ تَحْرِيْمِهِ وَوُجُوْبِ

نہی کو اُس قرب سے معلق کرنا جو کھانے کے مقدمات میں سے ہے اُس کی تحریم میں مبالغہ کے لئے اور اُس سے پرہیز کے وجوب کے لئے اور اس پر

الْاِجْتِنَابِ عَنْهُ وَتَنْبِيْهًا عَلٰى اِنَّ الْقُرْبَ مِنَ الشَّيْءِ يُوْرِثُ دَاعِيَةً وَمَيْلًا يَأْخُذُ بِمَجَامِعِ

تنبیہ کرتے ہوئے کہ کسی چیز سے قرب ایسا سبب اور میلان پیدا کرتا ہے جو دل کے اطراف کو پکڑ لے،

الْقَلْبِ وَيُلْهِيْهِ عَمَّا هُوَ مُقْتَضَى الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ كَمَا رُوِيَ حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِيْ وَيُصِمُّ

اور عقل اور شریعت کا جو تقاضا ہو اُس سے غافل کردے جیسا کہ روایت کیا گیا تیری کسی چیز سے محبت اندھا اور بہرہ کر دیتی ہے

فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَايَحُوْمَا حَوْلَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا مَخَافَةَ اَنْ يَّقَعَا فِيْهِ وَ جَعْلُهٗ سَبَبًا لِاَنْ يَّكُوْنَا مِنَ

تو مناسب ہوگا کہ آدم وحواء اُس کے آس پاس بھی نہ گھومیں جو اللہ نے اُن پر حرام کیا اس خطرے سے کہ کہیں ممنوع میں نہ پڑ جائیں، اور اس کو سبب

الظّٰلِمِيْنَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ بِارْتِكَابِ الْمَعَاصِيْ اَوْ بِنَقْصِ حَظِّهِمَا بِالْاِتْيَانِ بِمَا يُخِلُّ

ٹھہرانا اس کا کہ وہ قصورواروں میں سے ہو جائیں گے جو اپنی جانوں پر ظلم کریں نافرمانیاں کر کے یا اپنے حصے کو کم کر کے اُس کے ارتکاب سے جو نقصان

بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيْمِ فَاِنَّ الْفَاءَ يُفِيْدُ السَّبَبِيَّةَ سَوَاءٌ جَعَلْتَهٗ لِلْعَطْفِ عَلَى النَّهْيِ اَوِ الْجَوَابَ لَهٗ

ڈالے عزت اور حصول نعمت میں کیوں کہ فاء سببیت کا فائدہ دیتا ہے چاہے تو اس کو نہی پر عطف کے لئے بنائے یا نہی کے جواب کے لئے بنائے،

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا رغداً صفت ہے مصدر محذوف کی تقدیر عبارت ہے اکلاً رغداً پھر موصوف صفت مل کر کلا فعل کا مفعول مطلق ہوگا، اور حیث از ظروف مکان ہے یعنی جنت کی جس جگہ سے بھی چاہو کھاؤ، آدم وحواء کو جنت کی ہر جگہ سے کھانے کی وسعت اس لئے ملی تا کہ جب شجرہ ممنوعہ کھائیں تو مجبور ہونے کا عذر نہ کر سکیں۔

و لا تقربا هٰذه الشجرة: اس خاص درخت کے قریب نہ جاؤ، اس طرز میں وہ مبالغہ ہے جو "اس درخت سے نہ کھاؤ" کے اندر نہیں، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں نہی میں کئی طرح سے مبالغہ ہے، اول: قریب ہونا کھانے کا مقدمہ ہے جب مقدمہ ممنوع ہوا تو کھانا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا یہ تحریم میں اور پرہیز کرنے میں انتہائی مبالغہ کا انداز ہے کیوں کہ اس میں تنبیہ ہے کہ قرب سے داعیہ پیدا ہوگا درخت کے کھانے کا جو اطراف قلب کو گھیر لے گا اور شرعی وعقلی تقاضا سے غافل کردے گا پھر آدمی مرغوب چیز کو باوجود ممنوع ہونے کے کھالے گا دھیان بھی نہ رہے گا کہ حرام ہے جیسے حدیث ہے حبك الشيء يعمي ويصم، دوم: مبالغہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قرب کو سبب بتایا ظالم (قصوروار) بن جانے کا، اور جب قرب ظلم ٹھہرا تو کھانا اُس سے بڑھ کر قصور ہوگا، پھر

اگر نہی تحریم کے لئے ہو تو یہ ارتکاب معصیت کے بمنزلہ ہوگا اور کراہت تنزیہی کے لئے تو کھانا خلاف اولی ہوگا، سوال ہوا کہ فتکونا من الظالمین میں سببیت کے معنی کا فائدہ دینے والی کیا چیز ہے؟ مصنف فرماتے ہیں فتکونا کی فاء سببیت کا فائدہ دے رہی ہے چاہے نہی پر عطف ہوای و لا تقربا ھٰذہ الشجرۃ فلا تکونا من الظالمین یا فتکونا جواب نہی ہو بہر صورت فاء سببیت کا فائدہ دیتی ہے۔

فائدہ: چاہے یہ نہی تحریم کے لئے بھی ہو حضرت آدم علیہ السلام کا درخت کھانا گناہ نہیں ہے اس لئے پیغمبر کی عصمت کے خلاف نہیں ہے، گناہ اس لئے نہیں کہ گناہ کے گناہ ہونے کے لئے ارادہ وعمد شرط ہے اور آدم علیہ السلام کا ارادہ نافرمانی کا نہ تھا قرآن مجید میں ہے فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا وہ نہی بھول گئے اور ہم نے اُس کا نافرمانی کا ارادہ نہ پایا، یہ ایسے ہے جیسے رمضان میں روزے کی حالت میں کھانا پینا حرام ہے لیکن اگر کوئی نسیان سے یا خطاء سے کھا پی لے تو ذرا گناہ نہیں ہے، شکاری آدمی نے انسان کو شکاری جانور سمجھ کر تیر وغیرہ چلا دیا احتیاط چھوٹی مگر گناہ نہیں ہے، پھر آدم علیہ السلام پیغمبر ہیں اور ہر پیغمبر مجتہد ہوتا ہے تو آدم علیہ السلام نے اکلِ شجرہ میں اجتہاد سے کام لیا مگر اجتہاد میں خطاء ہوئی، تو جیسے مجتہد صحابی ہو یا دیگر ائمہ مجتہدین میں سے اُس کو خطاء اجتہادی پر گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایک اجر ملتا ہے تو آدم علیہ السلام سے بھی ہرگز گناہ نہیں ہوا، مگر چوں کہ ظاہر صورت نافرمانی کی ہے اور احتیاط سے چوکے اس لئے اُس کو ذنب اور گناہ سے تعبیر کر دیا گیا، مگر یہ صورۃً ہی گناہ کہلا سکتا ہے حقیقۃً گناہ نہیں، یہی صورت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قبطی کو مکا سے مار دینے کی ہے تو وہ بھی گناہ نہیں مگر احتیاط نہ ہوا تو توبہ کی۔

وَ الشَّجَرَةُ هِيَ الْحِنْطَةُ اَوِ الْكَرْمَةُ اَوِ التِّيْنَةُ اَوْ شَجَرَةٌ مَنْ اَكَلَ مِنْهَا اَحْدَثَ وَالْاَوْلٰى اَنْ لَا

اور درخت سے یا گندم مراد ہے یا انگور کی بیل یا انجیر یا کوئی ایسا درخت جس سے آدمی کھائے تو اس کو حدث لاحق ہو، اور بہتر یہ ہے کہ بغیر دلیل قطعی متعین

تُعَيَّنَ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ كَمَا لَمْ تُعَيَّنْ فِي الْاٰيَةِ لِعَدَمِ تَوَقُّفِ مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ عَلَيْهِ

نہ کیا جائے جس طرح آیت میں متعین نہیں کیا گیا کیوں کہ جو مقصود ہے وہ اُس پر موقوف نہیں ہے

تشریح: جس درخت سے منع کیا وہ کونسا درخت تھا؟ مصنف رحمہ اللہ نے کئی قول ذکر فرمائے اور بتایا کہ یہ سب اقوال محض ظنی ہیں اس لیے جونسا درخت بھی تھا اس کو متعین نہ کیا جائے جب تک قطعی ثبوت نہ ہو۔

وَقُرِئَ بِكَسْرِ الشِّيْنِ وَ تِقْرَبَا بِكَسْرِ التَّاءِ وَ هٰذِيْ بِالْيَاءِ

اور قرأت کی گئی ہے شین کے کسرہ کے ساتھ اور تقربا تاء کے کسرہ کے ساتھ اور ھٰذی یاء کے ساتھ

تشریح: اس عبارت میں قرأتیں بیان کی ہیں ① ھٰذِهِ الشِّجَرَةَ ② لَا تِقْرَبَا ③ هٰذِي الشَّجَرَةَ۔

فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا اَصْدَرَ زَلَّتَهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَ حَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ بِسَبَبِهَا نَظِيْرُهٗ عَنْ

پس پھسلایا شیطان نے اُن دونوں کو درخت کے متعلق اُن سے لغزش صادر کرائی درخت سے شروع کر کے اور اُن کو درخت کے سبب لغزش پر آمادہ کیا، اس

هٰذِهٖ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِيْ ، اَوْ اَزَلَّهُمَا عَنِ الْجَنَّةِ بِمَعْنٰى اَذْهَبَهُمَا عَنْهَا وَ يَعْضُدُهٗ

عَنْ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے میں نے یہ کچھ نہیں کیا اپنے اختیار سے یا شیطان نے ان کو جنت سے پھسلایا بمعنی دور کیا دونوں کو جنت سے، اور اس کی

قِرَاءَةُ حَمْزَةِ فَاَزَالَهُمَا وَهُمَا يَتَقَارَبَانِ فِي الْمَعْنٰى غَيْرَ اَنَّ اَزَلَّ يَقْتَضِيْ عَثْرَةً مَعَ الزَّوَالِ

تائید کرتی ہے حمزہ کی قرأت فَاَزَالَهُمَا اور یہ دونوں معنی میں قریب قریب ہیں، صرف یہ ہے کہ اَزَلَّ تقاضا کرتا ہے دور ہونے کے ساتھ پھسلاؤ کا

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بتایا کہ ازل کا مطلب ہے اُن کے پھسلاؤ کی ابتداء درخت سے کی، اور درخت کے سبب پھسلنے پر آمادہ کیا، کلمہ عَنْ میں ابتداء صدور کا معنی اس طرح ہے جیسے ومافعلتهٗ عَنْ امری میں عَنْ فعل کی ابتداء کا معنی دے رہا ہے، عَنْهَا میں هَا ضمیر مجرور سے متعلق دو احتمال ہیں اول: شجرۃ کی طرف راجع ہو تو پھر یہی تقریر ہے جو ابھی بیان ہوئی، دوم: ھا ضمیر کا مرجع جنت ہو تو پھر ازل بمعنی دور کیا دونوں کو جنت سے، اس احتمال کی تائید قاری حمزہ کی قرأت سے ہوتی ہے کہ وہ پڑھتے ہیں فازالهما جس کا معنی ہے دور کیا اُن دونوں کو، اب ازل اور ازال ہم معنی ہوں گے لیکن تھوڑا سا فرق ہے کہ ازال مطلق دور ہونے کے معنی میں ہے اور ازل پھسل کر دور ہونے کے معنی میں ہے۔

وَ اِزْلَالُهٗ قَوْلُهٗ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلٰى وَقَوْلُهٗ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ

اور شیطان کا پھسلانا (اس کی صورت) اس کا قول ہے [کیا میں تجھے بتاؤں ہمیشگی کا اور ایسی بادشاہت کا درخت جو ختم نہ ہو] اور اس کا قول ہے [نہیں منع

هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ وَمُقَاسَمَتُهٗ اِيَّاهُمَا بِقَوْلِهٖ اِنِّيْ

کیا تم کو تمہارے رب نے اِس درخت سے مگر اس امکان کی وجہ سے کہ تم دو فرشتے ہو جاؤ گے یا ہمیشہ رہنے والے ہو جاؤ گے] اور ایسے اُس کا اُن کو قسم دینا یہ

لَكُمَا لَمِنَ النّٰصِحِيْنَ

کہہ کر کہ بیشک میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں

تشریح: عبارت میں شیطان کے آدم وحواء کو پھسلانے کی ترکیب بیان کی ہے جو ظاہر ہے۔

وَ اخْتُلِفَ فِيْ اَنَّهٗ تَمَثَّلَ لَهُمَا فَقَاوَلَهُمَا بِذٰلِكَ اَوْ اَلْقَاهُ اِلَيْهِمَا عَلٰى طَرِيْقِ الْوَسْوَسَةِ، وَاَنَّهٗ

اور اختلاف کیا گیا اس بارے میں کہ شیطان اُن کے سامنے کسی شکل میں ظاہر ہوا اور بالمشافہ یہ گفتگو کی یا یہ باتیں اُن کی طرف بطریق وسوسہ ڈالیں

كَيْفَ تَوَصَّلَ اِلٰى اِزْلَالِهِمَا بَعْدَمَا قِيْلَ لَهٗ اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ فَقِيْلَ اِنَّهٗ مُنِعَ مِنَ

اور اِس میں بھی کہ اُن کے پھسلانے تک، کیسے پہنچا بعد اس کے کہ اُس کو کہا گیا [نکل جا یہاں سے بیشک تو مردود ہے]؟ تو کہا گیا کہ وہ روکا گیا ہے بطریق

الدُّخُوْلِ عَلٰى جِهَةِ التَّكْرِمَةِ كَمَا كَانَ يَدْخُلُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ وَلَمْ يُمْنَعْ اَنْ يَدْخُلَ الْوَسْوَسَةَ

عزت داخل ہونے سے جیسا کہ فرشتوں کے ساتھ داخل ہوا کرتا تھا لیکن وہ آدم وحواء کی آزمائش کے لئے نہیں روکا گیا اس سے کہ وسوسہ ڈال سکے، اور کہا گیا کہ

اِبْتِلَاءً لِاٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَقِيْلَ قَامَ عِنْدَ الْبَابِ فَنَادَاهُمَا وَقِيْلَ تَمَثَّلَ بِصُوْرَةِ دَابَّةٍ فَدَخَلَتْ وَلَمْ

دروازے کے پاس کھڑا ہوا اور اُن دونوں کو آواز دی، اور کہا گیا کہ ایک جانور کی صورت میں متشکل ہوا اور وہ جانور داخل ہو گیا لیکن جنت کے دربانوں نے نہ

تَعْرِفْهُ الْخَزَنَةُ وَقِيْلَ دَخَلَ فِيْ فَمِ الْحَيَّةِ حَتّٰى دَخَلَتْ بِهٖ وَ قِيْلَ اَرْسَلَ بَعْضَ اَتْبَاعِهٖ

پہچانا، اور کہا گیا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہوا یہاں تک کہ سانپ شیطان کو لے کر اُس میں داخل ہوا، اور کہا گیا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اور اُس نے اُن

فَاَزَلَّهُمَا وَالْعِلْمُ عِنْدَاللّٰهِ تَعَالٰی

کو پھسلایا، اور علم اللہ تعالیٰ کو ہے

تشریح : یعنی بعض کہتے ہیں کہ شیطان آدم وحواء کے پاس کسی شکل میں متشکل ہو کر گیا اور براہ راست گفتگو کی، دوسرا قول ہے کہ براہ راست نہیں بلکہ بطریق وسوسہ یہ باتیں دل میں ڈالیں، اور کسی بھی طریقہ سے دل میں وسوسہ ڈالنے کی قوت اُس کو حاصل ہے، پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ چاہے بالمشافہ گفتگو ہو یا بطریق وسوسہ وہاں پہنچ کر دل میں یہ باتیں ڈالی ہوں یہ بھی تو زمین پر رہ کر جنت کے اندر موجود آدم وحواء کے دل میں نہیں ڈال سکتا تھا تو وہاں تک کیسے پہنچا خاص کر جب اس کو اخرج منها فانك رجيم کا حکم ملا تھا؟ مصنف نے اِس بارے میں متعدد قول ذکر کئے ہیں، جو ترجمہ سے ظاہر ہیں، آخر میں والعلم عندالله تعالى کہہ کر واضح کیا کہ کوئی قول بھی یقینی نہیں ہے، بہرحال کسی طرح اُن کو پھسلایا چاہے جو صورت بھی ہوئی ہو، امام ابو منصور رحمہ اللہ سے نقل ہے ليس لنا البحث عن كيفية ذالك ولاالقطع القول بلادليل (روح المعانی ۱/۲۳۵)

فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ مِنَ الْكَرَامَةِ وَالنَّعِيْمِ ،وَقُلْنَا اهْبِطُوْا خِطَابٌ لِاٰدَمَ وَحَوَّاءَ لِقَوْلِهٖ قَالَ

﴿پس آدم وحواء کو اُس نے نکالا اُس......عزت اور عیش ﴿سے جس میں وہ تھے اور ہم نے کہا اترو﴾ یہ آدم وحواء کو خطاب ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے

اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيْعًا وَجَمْعُ الضَّمِيْرِ لِاَنَّهُمَا اَصْلَا الْاِنْسِ فَكَاَنَّهُمَا الْجِنْسُ كُلُّهُمْ اَوْهُمَا وَ

﴿فرمایا تم دونوں اترو یہاں سے پورے کے پورے]اور ضمیر جمع لائی گئی کیوں کہ وہ دونوں سب انسانوں کی اصل ہیں تو گویا وہ دونوں جنس اور کل ہیں، یا مراد وہ

اِبْلِيْسُ اُخْرِجَ مِنْهَا ثَانِيًا بَعْدَ مَا كَانَ يَدْخُلُهَا لِلْوَسْوَسَةِ اَوْدَخَلَهَا مُسَارِقَةً اَوْمِنَ السَّمَاءِ

دونوں اور ابلیس ہے وہ وہاں سے دوسری بار نکالا گیا بعد اِس کے کہ وہاں وسوسہ کے لئے داخل ہوا تھا یا چوری چھپے داخل ہوا تھا یا اُس کا آسمان سے اترنا مراد ہے

تشریح : مصنف رحمہ اللہ نے بتایا کہ مما كانا فيه میں مَا سے مراد آدم وحواء کی عزت وعیش ہے جس سے نکالے گئے، اور اهبطوا کے مخاطب آدم وحواء علیہما السلام ہیں، اشکال ہوا کہ وہ تو دو ہیں اور اهبطوا جمع ہے پھر جمع کی ضمیر دو کے لئے کیسے؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب دیا ① یہاں جمع کی ضمیر دو کے لئے ہے کیوں کہ دو پر بھی جمع کا اطلاق ہوجاتا ہے الاثنان فما فوقهما جماعة جیسے و كنا لحكمهم شاهدين میں حكمهم کی ضمیر مضاف اليه هُمْ دو یعنی سلیمان وداؤد علیہم السلام کی طرف راجع ہے، بہرحال جمع کی ضمیر دو کی طرف راجع ہے جس کی دلیل دوسری آیت ہے قال اهبطا منها جميعاً، یا ② ضمیر جمع کا مصداق آدم وحواء علیہما السلام اور اُن کی اولاد سب ہیں، یا ③ ضمیر جمع کا مصداق آدم وحواء دو کے ساتھ تیسرا ابلیس ہے جو وسوسہ ڈالنے کے لئے جنت میں داخل ہوا یا چوری چھپے داخل ہوا ہوگا (مگر یہ احتمال انتہائی ضعیف ہے) اب تینوں کو نیچے اترنے کا حکم ہوا، یا اهبطوا کی ضمیر کا مصداق تو تینوں ہیں مگر آدم وحواء کا اترنا تو جنت سے ہے اور ابلیس کا اترنا آسمان سے ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ اُسْتُغْنِيَ فِيْهَا عَنِ الْوَاوِ بِالضَّمِيْرِ وَالْمَعْنٰى مُتَعَادِيْنَ يَبْغِيْ بَعْضُكُمْ

﴿تم میں سے بعض بعض کے دشمن ہوگئے﴾ واؤ حالیہ کی ضرورت نہ سمجھی گئی ضمیر کی وجہ سے اور معنیٰ ہے باہم دشمن ہوگے بعض کے بعض پر زیادتی کرنے کی وجہ

عَلٰى بَعْضٍ بِتَضْلِيلِهٖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ مَوْضَعُ اِسْتِقْرَارٍ اَوِاسْتِقْرَارٌ وَمَتَاعٌ تَمَتُّعٌ

سے بعض کو بعض کے گمراہ کرنے کے ذریعے [اور تمہارے لئے زمین میں مستقر ہے] ٹھہرنے کی جگہ ہے یا ٹھہرنا ہے [اور نفع اٹھانا ہے [اس وقت تک نفع

اِلٰى حِيْنٍ يُرِيْدُهٗ وَقْتَ الْمَوْتِ اَوِ الْقِيٰمَةِ

اٹھانا ہے جس وقت میں اللہ موت کا ارادہ کرے گا یا قیامت تک

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے کئی باتیں بیان کیں: **اول:** بعضکم لبعض عدو کے شروع میں واؤ حالیہ نہیں لائی گئی جب کہ یہ اهبطوا کی ضمیر مخاطب سے حال ہے، واؤ نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ واؤ حال وذوالحال میں ربط کے لئے ہوتی ہے چوں کہ بعضکم کی ضمیر کُمْ اُسی ربط کا فائدہ دے رہی ہے اس لئے واؤ برائے ربط لانے کی ضرورت نہ ہوئی اس لئے نہ لائی گئی۔

دوم: مستقر مصدر میمی بھی ہوسکتا ہے بمعنی ٹھہرنا، ظرف مکان بھی ہوسکتا ہے بمعنی ٹھہرنے کی جگہ، اور متاع بھی مصدر میمی ہے اور حین سے مراد موت کا وقت بھی ہوسکتا ہے اور قیامت کا وقت بھی مراد ہوسکتا ہے، موت کے ذریعے ہر آدمی کا انفرادی نفع اٹھانا ختم ہوتا ہے اور قیامت برپا ہونے سے اجتماعی نفع اٹھانا ختم ہوگا۔

فَتَلَقّٰى آدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ ،اِسْتَقْبَلَهَا بِالْاَخْذِ وَالْقَبُوْلِ وَالْعَمَلِ بِهَا حِيْنَ عُلِّمَهَا ،وَقَرَأَ ابْنُ

﴿پس حاصل کرلئے آدم علیہ السلام نے اپنے رب سے کئی کلمات﴾ حاصل کئے لے کر اور قبول کر کے اور جب سکھائے گئے اُن پر عمل کر کے، اور ابن کثیر نے

كَثِيْرٍ بِنَصْبِ آدَمَ وَرَفْعِ الْكَلِمَاتِ عَلٰى اَنَّهَا اسْتَقْبَلَتْهُ وَبَلَغَتْهُ وَهِيَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى رَبَّنَا

قرأت کی آدم کو نصب اور کلمات کو رفع دے کر اس بناء پر کہ کلمات آدم علیہ السلا کے سامنے آئے اور اُن کو پہنچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے

ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا الْاٰيَةَ وَقِيْلَ سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالٰى جَدُّكَ وَ لَا اِلٰهَ

ربنا ظلمنا انفسنا اور کہا گیا یہ ہیں سبحانك اللّٰهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك و لا اله

اِلَّا اَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْ لِيْ اِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ ،وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ يَارَبِّ

الا انتَ ظلمتُ نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انتَ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ آدم علیہ السلام نے عرض کیا

اَلَمْ تَخْلُقْنِيْ بِيَدِكَ قَالَ بَلٰى قَالَ يَارَبِّ اَلَمْ تَنْفُخْ فِيَّ الرُّوْحَ مِنْ رُوْحِكَ قَالَ بَلٰى قَالَ اَلَمْ

اے میرے رب کیا آپ نے مجھے اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا؟ فرمایا ضرور، عرض کیا اے میرے کیا آپ نے مجھ میں اپنے روح میں سے روح نہیں پھونکی

تَسْبِقْ رَحْمَتُكَ غَضَبَكَ قَالَ بَلٰى قَالَ اَلَمْ تُسْكِنِّيْ جَنَّتَكَ قَالَ بَلٰى قَالَ يَارَبِّ اِنْ تُبْتُ

فرمایا ضرور، عرض کیا کیا تیری رحمت تیرے غضب سے آگے نہیں بڑھ گئی؟ فرمایا ضرور، عرض کیا کیا آپ نے مجھے اپنی جنت میں نہیں ٹھہرایا؟ فرمایا ضرور، عرض

وَاَصْلَحْتُ اَرَاجِعِيْ اَنْتَ اِلَى الْجَنَّةِ قَالَ نَعَمْ

کیا اے میرے رب اگر میں توبہ کر دوں اور اصلاح کرلوں کیا آپ مجھے دوبارہ جنت میں لوٹائیں گے؟ فرمایا ہاں

تشریح: اس عبارت میں تین باتیں ہیں، **اول:** تلقی کا معنی آدم علیہ السلام نے اُن کلمات کا استقبال کیا، استقبال کی صورت یہ

ہے کہ اُن کو لیا قبول کیا اور اُن پر عمل کیا، **دوم**: قاری ابن کثیر کی قرأت ہے فتلقیٰ آدمَ مِن ربہ کلماتٌ، **سوم**: کہ وہ کلمات کونسے تھے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تین قول ذکر کیے جو ترجمہ سے ظاہر ہیں۔

وَ اَصلُ الْكَلِمَةِ الْكَلْمُ وَ هُوَ التَّاثِيرُ الْمُدْرَكُ بِاِحْدَى الْحَاسَّتَيْنِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ كَالْكَلَامِ
اورکلمۃ کی اصل کَلْم ہے اورکَلْم وہ تاثیر ہے جس کا ادراک دوحاسوں کان اور آنکھ کے ذریعے ہو مثلاً
وَ الْجَرَاحَةِ
کلام اور زخم

تشریح: لفظ الکلمات ذکر ہوا تو اُس کی لغوی تحقیق اِس عبارت میں ذکر ہوئی کہ کلمات کلمۃ کی جمع ہے اور کلمۃ کَلْم سے ہے اور کَلْم ہر وہ تاثیر ہے جس کا ادراک دو حواس میں سے کسی سے ہو، اگر آنکھ سے ہو تو زخم ہے، کان سے ہو تو کلام ہے، تفصیل آپ لوگ جامی وغیرہ نحو کی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں۔

فَتَابَ عَلَيْهِ ، رَجَعَ اِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقُبُوْلِ التَّوْبَةِ ، وَاِنَّمَا رَتَّبَهُ بِالْفَاءِ عَلٰى تَلَقِّي الْكَلِمَاتِ
﴿پس اللہ تعالیٰ متوجہ ہوا آدم علیہ السلام پر﴾ یعنی اُس کی طرف رحمت اور قبولِ توبہ کے ساتھ رجوع کیا، اور سوائے اس کے نہیں کہ اِس کو مرتب کیا تلقی کلمات پر
لِتَضَمُّنِهٖ مَعْنَى التَّوْبَةِ وَهُوَ الْاِعْتِرَافُ بِالذَّنْبِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ وَالْعَزْمُ عَلٰى اَنْ لَّا يَعُوْدَ اِلَيْهِ ،
کیونکہ وہ متضمن ہے معنی توبہ کو، اور توبہ قصور کو مان لینا اور قصور پر پشیمان ہونا اور یہ عزم کرنا ہے کہ دوبارہ اُس کا ارتکاب نہ کرے گا،

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تاب علیہ کا معنی بیان کیا، اور توبہ کا معنی بتایا، اور فرمایا کہ فتاب علیہ کے شروع میں فاء تفریع لایا گیا اِس کی تفریع فتلقی آدم من ربہ کلمات پر کی گئی، سوال ہوا کہ فتاب علیہ کی تفریع تلقی کلمات پر تب درست ہے جب تلقی کلمات میں توبہ کا ذکر ہوتا جب کہ تلقی کلمات میں توبہ ذکر نہیں؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ چوں کہ وہ کلمات الفاظ توبہ پر مشتمل تھے تو ضمناً توبہ کا ذکر ہو گیا اس لئے فتاب علیہ کی تفریع اُس پر صحیح ہے۔

وَاكْتَفٰى بِذِكْرِ آدَمَ لِاَنَّ حَوَّاءَ كَانَتْ تَبَعًا لَّهٗ فِي الْحُكْمِ وَلِذٰلِكَ طُوِيَ ذِكْرُ النِّسَاءِ فِيْ
اور اکتفاء کیا گیا حضرت آدم علیہ السلام کے ذکر پر کیوں کہ حواء حکم میں اُن کی تابع تھی ، اسی لئے تو قرآن وسنت میں عورتوں
اَكْثَرِ الْقُرْاٰنِ وَالسُّنَنِ
کا ذکر لپیٹ دیا گیا

تشریح: سوال ہوا کہ توبہ آدم وحواء علیہما السلام دونوں نے کی اور دونوں کی توبہ قبول ہوئی مگر آیت میں صرف حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ اور معافی ملنے کا ذکر ہے حواء کا نہیں ہے؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا وہ حکم میں آدم علیہ السلام کے تابع ہے تو اصل کا ذکر ہوا تو گویا تابع کا ذکر بھی ہو گیا، اور چوں کہ اکثر احکام میں عورت مرد کے تابع ہوتی ہے اس لئے قرآن وحدیث میں عورت کا الگ ذکر نہیں ہوا۔

إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّجَّاعُ عَلَى عِبَادِهِ بِالْمَغْفِرَةِ أَوِ الَّذِي يُكْثِرُ إِعَانَتَهُمْ عَلَى التَّوْبَةِ، وَأَصْلُ

﴿بیشک اللہ تعالیٰ ہی بہت توبہ قبول کرنے والا ہے﴾ یعنی اپنے بندوں پر بہت رجوع کرنے والا ہے مغفرت کے ذریعے، یا وہ ہے جو توبہ پر بندوں کی

التَّوْبَةِ الرُّجُوعُ فَإِذَا وُصِفَ بِهَا الْعَبْدُ كَانَ رُجُوعًا عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَإِذَا وُصِفَ بِهِ الْبَارِئُ

بکثرت مدد کرتا ہے، اور توبہ کی اصل رجوع ہے پھر جب اس کے ساتھ بندے کو موصوف کیا جائے تو مراد نافرمانی سے رجوع کرنا ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ

تَعَالَى أُرِيدَ بِهِ الرُّجُوعُ عَنِ الْعُقُوبَةِ إِلَى الْمَغْفِرَةِ، الرَّحِيمُ الْمُبَالِغُ فِي الرَّحْمَةِ وَفِي

کو موصوف کیا جائے تو سزا سے مغفرت کی طرف رجوع کرنا ہوگا [بہت ہی مہربان ہے] یعنی رحمت میں مبالغہ کرنے والا ہے، اور دونوں وصف

الْجَمْعِ بَيْنَ الْوَصْفَيْنِ وَعْدٌ لِلتَّائِبِ بِالْإِحْسَانِ وَالْعَفْوِ

اکٹھا کرنے میں توبہ کرنے والے کے لئے اچھے سلوک اور معافی کا وعدہ ہے

تشریح: اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں کی وضاحت ہے تواب اور رحیم کی، تواب اور رحیم دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، تواب بمعنی بہت زیادہ رجوع کرنے والا یعنی مغفرت کا معاملہ کر کے سزا سے رجوع کرنے والا، یا تواب بمعنی توبہ کی توفیق دینے میں بندوں کی بہت زیادہ مدد کرنے والا، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ توبہ کا اصل معنی رجوع ہے پھر بندے کی طرف نسبت ہو تو بمعنی نافرمانی سے فرمانبرداری کی طرف رجوع اور اللہ کی طرف نسبت ہو تو بمعنی سزا سے مغفرت کی طرف رجوع ہے، اور صفت رحیم کا معنی رحمت کرنے میں بہت مبالغہ کرنے والا، چوں کہ تواب میں نافرمانی کی معافی کی طرف اور رحیم میں مزید انعام کرنے کی طرف اشارہ ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا دونوں صفتیں اکٹھی کرنے سے اللہ نے توبہ کرنے والے کے لئے معافی اور بھلائی کا معاملہ کرنے کا وعدہ کر لیا۔

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا، كُرِّرَ لِلتَّأْكِيدِ أَوْ لِاخْتِلَافِ الْمَقْصُودِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ دَلَّ عَلَى هُبُوطِهِمْ

﴿ہم نے حکم کیا اتر و یہاں سے سب﴾ یہ مکرر لایا گیا تاکید کے لئے یا مقصود کے مختلف ہونے کی وجہ سے کیوں کہ اول دلالت کرتا ہے اُن کے مصائب والے

إِلَى دَارٍ بَلِيَّةٍ يَتَعَادَوْنَ فِيهَا وَلَا يَخْلُدُونَ، وَالثَّانِي أَشْعَرَ بِأَنَّهُمْ أُهْبِطُوا لِلتَّكْلِيفِ فَمَنِ اهْتَدَى

گھر کی طرف اترنے پر جس میں ایک دوسرے سے دشمنی رکھیں گے اور ہمیشہ بھی نہ رہیں گے اور ثانی خبر دیتا ہے کہ وہ مکلف بننے کے لئے اتارے گئے

الْهُدَى نَجَى وَمَنْ ضَلَّهُ هَلَكَ، وَالتَّنْبِيهِ عَلَى إِنَّ مَخَافَةَ الْإِهْبَاطِ الْمُقْتَرِنِ بِأَحَدِ هٰذَيْنِ

تو جس نے ہدایت کو اختیار کیا اُس نے نجات پائی اور جو ہدایت سے گمراہ ہوا وہ ہلاک ہوا، اور اس پر تنبیہ کے لئے کہ اس اتار کا اندیشہ جو ان دو میں سے

الْأَمْرَيْنِ وَحْدَهَا كَافِيَةٌ لِلْحَازِمِ أَنْ تَعُوقَهُ عَنْ مُخَالَفَةِ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالَى فَكَيْفَ بِالْمُقْتَرِنِ

صرف ایک امر کے ساتھ مقترن ہو ہوشیار کے لئے کافی ہے اس سے کہ اُس کو اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکے تو وہ کیسے کافی نہیں تو ان دونوں سے مقترن

بِهِمَا وَ لٰكِنَّهُ نَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا وَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفَى بِهِ نَكَالًا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ

ہو، لیکن انسان بھول گیا اور ہم نے اُس کے لئے پختگی نہ پائی، اور اس پر تنبیہ کے لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک بطور عبرت اُس شخص کے لئے کافی ہے جو نصیحت

وَ قِيْلَ الْاَوَّلُ مِنَ الْجَنَّةِ اِلٰى سَمَاءِ الدُّنْيَا وَالثَّانِيْ مِنْهَا اِلَى الْاَرْضِ وَهُوَ كَمَا تَرٰى
حاصل کرے، اور یہ بھی کہا گیا کہ اول اترنا جنت سے آسمانِ دنیا کی طرف تھا اور دوسرا آسمانِ دنیا سے زمین کی طرف تھا، اور یہ ایسا قول ہے جیسا تم دیکھ رہے ہو

تشریح: پہلے قلنا اهبطوا ذکر ہوا اب پھر قلنا اهبطوا دوبارہ ذکر ہے، اور بغیر فائدہ کے تکرار خلاف فصاحت اور عبث ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اُس کی وضاحت کئی طرح سے کی ہے:

اول: دوسرا اهبطوا پہلے کی تاکید ہے اور تاکید عبث نہیں ہوتی کیوں کہ اُس سے مؤکد کی تقریر ہوتی ہے۔

دوم: پہلے اور دوسرے اهبطوا کا لفظاً تو فرق نہیں لیکن مقصود کے اعتبار سے فرق ہے، وہ یہ کہ اول اهبطوا سے یہ مقصود ہے کہ تم تکالیف کے گھر جا رہے ہو دوسرے اهبطوا سے مقصود ہے کہ وہاں تم احکام کے مکلف ہو گے، اگر احکام کے مطابق چلے تو کامیاب اور دوبارہ جنت پہنچو گے اور احکام سے روگردانی کی تو ہلاک ہو گے، **سوم:** اللہ دو مرتبہ اهبطوا کے ذکر سے متنبہ کرتے ہیں کہ جب اتارے دو خطرناک نتائج کا خطرہ تھا ایک دنیاوی تکالیف ومصائب، باہمی دشمنیاں، دوسرے احکام کی پابندی کی تکلیف، تو اگر اِن دو میں سے ایک کا خطرہ ہوتا تو انسان کبھی بھی اللہ کے حکم میں بے احتیاطی نہ کرتا چہ جائے کہ دو خطروں سے آگاہ کیا گیا تو کیسے بے احتیاطی کرتا مگر انسان میں نسیان ایسی بات ہے کہ دو خطرناک نتائج کے باوجود بھی بے احتیاطی کر لی۔ اب باقی انسانوں کو چاہئے تھا کہ اُس بے احتیاطی کے نتیجے میں جو دو نتائج نکلے یعنی باہمی دشمنیاں اور دنیاوی مصائب، اور احکام کی تکلیف، تو اِسی سے عبرت حاصل کرتے اور دنیا میں رہتے ہوئے نافرمانی نہ کرتے کہ نافرمانی کی وجہ سے دو برے نتائج اُس کے سامنے آچکے ہیں، مگر نسیان کا مرض ایسا ہے کہ انسان سے عصیان ہو ہی جاتا ہے۔

چہارم: پہلے اهبطوا میں جنت سے آسمان دنیا کی طرف اترنا اور دوسرے میں آسمان دنیا سے زمین پر اترنا مراد ہے تو دونوں میں فرق ہوا، مگر یہ تیسری توجیہ کمزور ہے۔

وَ جَمِيْعًا حَالٌ فِي اللَّفْظِ تَاكِيْدٌ فِي الْمَعْنٰى كَاَنَّهٗ قِيْلَ اِهْبِطُوْا اَنْتُمْ جَمِيْعُوْنَ ، وَلِذٰلِكَ
اور جمیعا لفظاً حال ہے معنیٰ تاکید ہے گویا کہ کہا گیا اترو تم سب کے سب ، اسی لئے تو ان کے
لَا يَسْتَدْعِيْ اِجْتِمَاعَهُمْ اِلَى الْهُبُوْطِ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِكَ جَاءُوْا جَمِيْعًا
اکٹھے ایک زمانہ میں اترنے کا تقاضا نہیں کرتا جیسے تیرا قول جاؤا جمیعا

تشریح: یعنی حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے تو جمیعاً حال ہونے کی وجہ سے سب کے سب انسانوں کے ایک دم اکٹھے اترنے کا تقاضا کرتا ہے مگر چوں کہ معنیٰ تاکید ہے اس لئے تاکید کے پہلو کے غالب ہونے کی وجہ سے یہ اتار سب کے سب کا اکٹھے ہونا لازم نہیں آتا جو خلاف حقیقت ہے، جیسے جاء وا جمیعًا کا معنیٰ یہ نہیں کہ سب کے سب اکٹھے آئے ایسے اهبطوا منها جمیعاً کا معنیٰ یہ نہیں کہ سب کے سب انسان اکٹھے اترے۔

فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ، اَلشَّرْطُ الثَّانِيْ
پس اگر تمہارے پاس آئے میری طرف سے ہدایت تو جو پیروی کرے گا میری ہدایت کی تو نہ اُن پر خوف ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے] دوسری شرط اپنے

مَعَ جَوَابِهٖ جَوَابُ الشَّرْطِ الْاَوَّلِ وَمَا مَزِيْدَةٌ اُكِّدَتْ بِهٖ اِنْ وَلِذٰلِكَ حَسُنَ تَاكِيْدُ الْفِعْلِ

جواب سمیت پہلی شرط کا جواب ہے، اور ما زائدہ ہے جس کے ذریعے اِن کی تاکید کی گئی، اسی لئے تو فعل کی نون ثقیلہ سے تاکید اچھی ہوئی اگرچہ اُس میں

بِالنُّوْنِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ فِيْهِ مَعْنَى الطَّلَبِ وَالْمَعْنٰى اِنْ يَّاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّىْ هُدًى بِاِنْزَالٍ اَوْ اِرْسَالٍ

طلب فعل کا معنی نہیں ہے، اور معنی ہے اگر تمہارے پاس میری طرف سے ہدایت آئے اتارنے کے طریقے سے یا بھیجنے کے طریقے سے تو جو تم میں سے اُس

فَمَنْ تَبِعَهٗ مِنْكُمْ نَجَا وَفَازَ

کی پیروی کرے گا نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا۔

تشریح: اما یأتینکم منی هدیً شرط ہے، فمن تبع هدای دوسری شرط ہے فلاخوف علیهم الخ جزاء ہے شرط ثانی کی اور شرط ثانی مع جواب جزاء ہے شرط اول کی، شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ ہوا، اِمَّا اصل میں اِنْ مَا ہے، یہ ما زائدہ ہے جو اِنْ شرطیہ کے معنی شرط کی تاکید کررہا ہے، اور اسی تاکید کی وجہ سے فعل شرط پر نون تاکید ثقیلہ داخل کیا گیا، تاکید کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ اِنْ جس مضمون پر داخل ہوتا ہے اُس کا وقوع بھی اور لا وقوع بھی یقینی نہیں ہوتا تو ما وقوع کے احتمال کو یقینی بنا رہا ہے، ذہن میں رہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں نون ثقیلہ وخفیفہ لاتے ہیں، اس لئے امر، نہی، استفہام وغیرہ میں نون لگاتے ہیں، فعل قسم کے شروع میں حرف قسم ہو تو آخر میں نون لاتے ہیں اور فعل قسم پر قیاس کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی لاتے ہیں، بشرطے کہ حرف شرط کی تاکید لائی گئی ہو جیسے یہاں اِنْ شرط ہے مَا تاکید لائی گئی تو یَاْتِیَنَّ فعل کے آخر میں نون ثقیلہ لایا گیا، مصنف نے ہدایت آنے کی دو صورتیں ذکر کیں انزال اور ارسال، انزال سے مراد کتابیں نازل کرنا، اور ارسال سے مراد نبی، رسول بھیجنا ہے،

وَاِنَّمَا جِيْءَ بِحَرْفِ الشَّكِّ وَاِتْيَانُ الْهُدٰى كَائِنٌ لِاَنَّهٗ مُحْتَمِلٌ فِىْ نَفْسِهٖ غَيْرُ وَاجِبٍ عَقْلًا

اور سوائے اِس کے نہیں کہ حرف شک کے ساتھ لایا گیا حالاں کہ ہدایت کا آنا واقعی ہے وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ احتمال رکھنے والی بات ہے عقلی طور پر واجب نہیں ہے

تشریح: معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے، اہل سنت کے نزدیک واجب نہیں، اس لئے عدم وجوب کی وجہ سے بھیجنا نہ بھیجنا دونوں احتمال تھے (گو بعد میں اللہ تعالی نے یقینا بھیجے) اس لئے اِنْ جو شک کے موقع میں استعمال ہوتا ہے یہاں استعمال ہوا۔

وَكُرِّرَ لَفْظُ الْهُدٰى وَلَمْ يُضْمَرْ لِاَنَّهٗ اَرَادَ بِالثَّانِىْ اَعَمَّ مِنَ الْاَوَّلِ وَهُوَ مَا اَتٰى بِهِ الرُّسُلُ وَ

اور لفظ ھدی مکرر لایا گیا اور اُس کی ضمیر نہ لائی گئی، کیوں کہ ثانی ہدایت سے عام ہدایت مراد ہے بمقابلہ اول کے، اور ہدایت وہ ہے جس کو پیغمبر لائے ہوں

اقْتَضَاهُ الْعَقْلُ اَىْ فَمَنْ تَبِعَ مَا اَتَاهُ مُرَاعِيًا فِيْهِ مَا يَشْهَدُ بِهِ الْعَقْلُ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ فَضْلًا مِنْ

اور عقل اُس کا تقاضا کرے مطلب یہ ہے کہ جو پیغمبر لائے اس کی جس نے اتباع کی ایسی باتوں کا لحاظ رکھتے ہوئے جن کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسوں

اَنْ يَّحِلَّ لَهُمْ مَكْرُوْهٌ وَلَا هُمْ يَفُوْتُ عَنْهُمْ مَحْبُوْبٌ فَيَحْزَنُوْا عَلَيْهِ وَالْخَوْفُ عَلَى الْمُتَوَقَّعِ

پر خوف نہ ہوگا چہ جائے کہ ان کو ناگوار حال پیش آئے، اور نہ اُن سے پسندیدہ چیز فوت ہوگی کہ اُس پر غم کریں، اور خوف متوقع چیز پر ہوتا ہے اور حزن واقع

وَالْحُزْنُ عَلَى الْوَاقِعِ نَفَى عَنْهُمُ الْعِقَابَ وَ اَثْبَتَ لَهُمُ الثَّوَابَ عَلٰى اٰكَدِ وَجْهٍ وَاَبْلَغِهٖ

چیز پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے اُن سے سزا کی نفی کی اور ان کے لئے ثواب کا اثبات کیا بہت مؤکد اور بہت مبالغہ کے طریقہ پر

تشریح :اشکال: ہوا کہ آیت میں لفظ ھدی دوبار مکرر آیا ہے یاتینکم منی ھدیً ،من تبع ھدی یہ تکرار فصاحت کے خلاف ہے اول ھدی کے بعد پھر اُس کی ضمیر لائی جاتی ؟ مصنف رحمہ اللہ نے **جواب** دیا اول ہدایت خاص ہے یعنی پیغمبروں کو بھیجنے اور کتابیں نازل کرنے کی صورت میں ہدایت ،اور ثانی ہدایت سے عام مراد ہے اس کو بھی جو پیغمبروں کے بھیجنے اور کتابوں کے نازل کرنے سے ہوا اور اُس کو بھی جس کا عقل تقاضا کرے ،فمن تبع ھدی میں یہ دونوں مفہوم داخل ہیں،

و الخوف علی المتوقع: خوف اور حزن کا فرق بیان کیا خوف آئندہ پیش آنے والی ناگوار بات سے متعلق ہوتا ہے، اور حزن واقع ہوچکنے والی ناگوار بات سے متعلق ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فلاخوف علیھم ولاھم یحزنون میں اِن لوگوں کے لئے سزا کی نفی اور ثواب کا اثبات بہت مبالغہ اور تاکیدی طریقہ سے کیا ہے، اکد وابلغ اس طرح ہے کہ نفی خوف نفی سزا سے اور نفی حزن اثبات ثواب سے کنایہ ہے ،جس میں لازم کی نفی کر کے ملزوم کی نفی کی گئی ، یہی کنایہ ہے اور کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے فرمایا کہ مؤکد اور ابلغ طریقہ سے نفی عقاب واثبات ثواب ہے،

وَ قُرِیءَ ھُدَیَّ عَلٰی لُغَۃِ ھُذَیْلٍ وَلَاخَوْفُ بِالْفَتْحِ ،

اور قرأت کی گئی ھُدَیَّ ہذیل قبیلہ کی لغت پر، اور لَاخَوْفَ فتحہ کے ساتھ

تشریح :

اس میں قراءت بیان کی ہے ①ھُدٰی کے اندر دوسری قراءت ھُدَیَّ ہے ②لا خوف میں دوسری قراءت لا خوفَ فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے، یہ بحث لا حول و لا قوۃ باللہ کی وجوہات میں نحو میر سے آپ پڑھتے آرہے ہیں۔

وَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْاوَ کَذَّبُوْابِاٰیٰتِنَآاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِھُمْ فِیْھَاخٰلِدُوْنَ ،عَطْفٌ عَلٰی فَمَنْ

اور وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کیا اور ہماری آیات کو جھوٹا بتایا یہی لوگ جہنمی ہیں ،وہ اُس میں ہمیشہ رہیں گے یہ فمن تبع پر عطف ہے اُس کا قسیم

تَبِعَ اِلٰی آخِرِہٖ قَسِیْمٌ لَہٗ کَاَنَّہٗ قَالَ وَمَنْ لَّمْ یَتَّبِعْ بَلْ کَفَرُوْابِاللّٰہِ وَکَذَّبُوْابِاٰیٰتِہٖ اَوْ

(مخالف) ہے گویا کہ فرمایا اور جنہوں نے اتباع نہ کیا بلکہ اللہ کا انکار کیا اور اُس کی آیات کی تکذیب کی ،یا جنہوں نے آیات کا دل سے انکار کیا

کَفَرُوْابِالْاٰیٰتِ جَنَانًاوَکَذَّبُوْابِھَالِسَانًافَیَکُوْنُ الْفِعْلَانِ مُتَوَجِّھَیْنِ اِلَی الْجَارِوَالْمَجْرُوْرِ

اور زبان سے اُن کی تکذیب کی تو دونوں فعل جار و مجرور کی طرف متوجہ ہورہے ہوں گے

تشریح : مصنف رحمہ اللہ نے ایک بات یہ ذکر کی کہ والذین کفروا و کذبوا کا عطف فمن تبع پورے جملہ شرطیہ پر ہے، اُس میں اتباع کرنے والے اور اُن کے انجام کا ذکر ہے اور اِس میں اتباع نہ کرنے والے اور اُن کے انجام بد کا ذکر ہے ،دوسری بات الذین کفروا و کذبوا بایاتنا کا فرق بیان کیا (کیوں کہ عام طور پر معطوف ومعطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو یہاں تغایر کا مفہوم اس طرح ادا ہوا ہے) کفروا میں کفر کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات کے انکار سے ہے اور کذبوا میں تکذیب کا تعلق آیات الٰہی سے ہے، یا کفروا کا مطلب دل سے آیات کا انکار کیا اور کذبوا کا مطلب ہے زبان سے بھی اُن کی تکذیب کی۔

وَالْآيَةُ فِي الْأَصْلِ الْعَلَامَةُ الظَّاهِرَةُ وَيُقَالُ لِلْمَصْنُوعَاتِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَدُلُّ عَلٰى وُجُوْدِ

اور آیت اصل میں ظاہر علامت ہوتی ہے، اور مصنوعات (بنائی ہوئی چیزوں) کو بھی آیات کہا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ صانع (بنانے والے) کے

الصَّانِعِ وَعِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ، وَلِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ كَلِمَاتِ الْقُرْاٰنِ الْمُتَمَيِّزَةِ عَنْ غَيْرِهَا بِفَصْلٍ وَ

وجود اور علم اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن مجید کے کلمات میں سے ہر اُس حصہ بھی کو جو دوسرے حصہ سے فاصلہ کے ذریعے علیحدہ ہو (آیت کہتے

اِشْتِقَاقُهَا مِنْ اَيٍّ لِاَنَّهَا تُبَيِّنُ اَيًّا مِنْ اَيٍّ، اَوْ مِنْ اَوٰى اِلَيْهِ، وَاَصْلُهَا اَيَّةٌ اَوْ اَوْيَةٌ كَتَمْرَةٍ فَاُبْدِلَتْ

ہیں) اور آیت کا اشتقاق اَیٌّ سے ہے کیوں کہ آیت ایک آیت کو دوسری آیت سے الگ کرتی ہے، یا آیت اَوٰی اِلَیْهِ سے ہے، اور اس کی اصل اَیَّةٌ

عَيْنُهَا اَلِفًا عَلٰى غَيْرِ قِيَاسٍ اَوْ اَيَيَةٌ اَوْ اَوَيَةٌ كَرَمَكَةٍ فَاُعِلَّتْ اَوْ اٰئِيَةٌ كَقَائِلَةٍ فَحُذِفَتِ الْهَمْزَةُ

یا اَوْیَةٌ ہے بروزن تمرةٌ پھر خلاف قیاس اُس کا عین کلمہ الف سے بدلا گیا، یا اصل اَیَیَةٌ یا اَوَیَةٌ ہے بروزن رَمَکَةٌ پھر تعلیل کی گئی، یا اصل اٰئِیَةٌ ہے

تَخْفِيْفًا وَ الْمُرَادُ بِاٰيَاتِنَا الْاٰيَاتُ الْمُنَزَّلَةُ اَوْ مَا يَعُمُّهَا وَ الْمَعْقُوْلَةُ

بروزن قَائِلَةٌ پھر تخفیف کے لئے ہمزہ حذف کیا گیا، اور ایاتنا سے مراد نازل کردہ آیات ہیں یا مطلق آیات ہیں جو آیات منزلہ اور معقولہ سب کو عام ہے،

تشریح: عبارت میں آیت جو لفظ آیاتنا میں ذکر ہے اس کی لغوی صرفی تحقیق ذکر ہے، آیت اصل میں علامتِ ظاہرہ کو کہتے ہیں پھر مصنوعات صانع پر دال علامات ہیں اس لئے مصنوعات کو بھی آیات کہتے ہیں اور قرآن مجید کے علیحدہ علیحدہ حصہ کو بھی آیت اس لئے کہتے ہیں کہ آیت کی علامت کلام کے ایک حصہ کے ختم اور دوسرے کے شروع کی علامت ہوتی ہے یا اپنے معنی اور حکم کی علامت ہوتی ہے، یہاں آیت میں ایاتنا سے مراد قرآن مجید کی آیات بھی ہو سکتی ہیں، اور عام بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کی آیات ہوں یا اللہ تعالیٰ کی قدرت کی نشانی مخلوقات ہوں، لیکن قرآنی آیات مراد لینا بہتر ہے۔

ایۃ: کا مشتق منہ کیا ہے؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے: ① اَیٌّ سے مشتق ہے اَیٌّ سے کسی چیز کی تمیز کے لئے سوال کیا جاتا ہے کونسا، کونسی؟ آیت بھی سبب تمیز ہے ② اوی الیہ سے ہے اس کی طرف رجوع کیا علامت والی چیز کی پہچان کے لئے بھی علامت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے آیت بھی کسی مضمون کی علامت ہوتی ہے کہ فلاں مضمون کی آیت، فلاں مسئلہ کی آیت وغیرہ۔

پھر ذکر کیا کہ ایۃ کی اصل میں بھی کئی احتمال ہیں: ① اَیَّةٌ جب اَیٌّ سے مشتق ہے ② اَوْیَةٌ جب اوی الیہ سے مشتق ہو، خلاف قیاس عین کلمہ کو الف سے بدلا گیا، تو ایۃ ہوا، قیاس واؤ کو الف سے بدلنے کا اس وقت مقتضی ہوتا ہے جب واؤ متحرک ہو جیسے قَوَلَ سے قَالَ جب کہ یہاں واؤ ساکن ہے، اس لئے یہ تبدیلی خلاف قیاس ہے۔ ③ اَیَیَةٌ ۔ ④ اَوَیَةٌ بروزن رَمَکَةٌ اس اصل کے مطابق واؤ یا کی الف سے تبدیلی موافق قیاس ہے۔ ⑤ اٰئِیَةٌ بروزن قَائِلَةٌ عین کلمہ والا ہمزہ تخفیفاً حذف کیا گیا تو ایۃ باقی رہا۔

تَنْبِيْهٌ: وَقَدْ تَمَسَّكَتِ الْحَشَوِيَّةُ بِهٰذِهِ الْقِصَّةِ عَلٰى عَدَمِ عِصْمَةِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ

تنبیہ: اور فرقہ حشویہ نے اس واقعہ سے دلیل پکڑی انبیاء علیہم السلام کے معصوم نہ ہونے پر کئی وجوہ سے،

وُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ اٰدَمَ صَلَوَاتُ اللّٰهِ عَلَيْهِ كَانَ نَبِيًّا وَارْتَكَبَ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ وَالْمُرْتَكِبُ لَهٗ

اول یہ کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے اور منہی عنہ کا ارتکاب کیا اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی (گناہ کرنے والا) ہوتا ہے (اور جو عاصی ہو وہ معصوم نہیں)

عَاصٍ، وَالثَّانِيْ اَنَّهٗ جُعِلَ بِارْتِكَابِهٖ مِنَ الظَّالِمِيْنَ وَالظَّالِمُ مَلْعُوْنٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ

ثانی: آدم علیہ السلام اُس کے ارتکاب کی وجہ سے ظالمین میں سے ٹھہرائے گئے اور ظالم رحمت سے دور کیا گیا کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے [سنو بیشک اللہ کی

عَلَى الظَّالِمِيْنَ ، وَالثَّالِثُ اَنَّهٗ تَعَالٰى اَسْنَدَ اِلَيْهِ الْعِصْيَانَ وَالْغَيَّ وَقَالَ وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ

لعنت ہے ظالموں پر] (اور لعنت کبیرہ گناہ کرنے پر ہوتی ہے) سوم: اللہ تعالیٰ نے اُن کی طرف عصیان (نافرمانی) اور غی (راہ سے ہٹنے) کی نسبت کی ہے

فَغَوٰى وَالرَّابِعُ اَنَّهٗ تَعَالٰى لَقَّنَهُ التَّوْبَةَ وَهِيَ الرُّجُوْعُ عَنِ الذَّنْبِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ ،وَالْخَامِسُ

اور فرمایا [اور آدم علیہ السلام نے اپنے رب کا قصور کیا تو غلطی کر لی] چہارم: اللہ تعالیٰ نے اُن کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ گناہ سے رجوع اور گناہ پر پشیمانی کا نام ہے

اِعْتِرَافُهٗ بِاَنَّهٗ خَاسِرٌ لَوْلَا مَغْفِرَةُ اللّٰهِ اِيَّاهُ بِقَوْلِهٖ وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ

پنجم: خود آدم علیہ السلام کا اقرار ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اُن کو نہ بخشے تو وہ خسارے والے ہیں اس قول سے [اور اگر آپ نے ہماری مغفرت نہ کی اور رحم نہ کیا تو

الْخَاسِرِيْنَ وَالْخَاسِرُ مَنْ يَّكُوْنُ ذَا كَبِيْرَةٍ ،وَالسَّادِسَةُ اَنَّهٗ لَوْلَمْ يُذْنِبْ لَمْ يَجْرِ عَلَيْهِ مَا جَرٰى

ضرور ضرور ہم خسارہ پانے والوں میں سے ہوں گے] اور خسارہ والا کبیرہ گناہ والا ہوتا ہے ششم: اگر انہوں نے گناہ نہ کیا ہوتا تو اُن پر وہ کچھ نہ گذرتا جو گذرا

تشریح: فرقہ حشویہ کا طرز استدلال واضح ہے کسی تشریح کا محتاج نہیں، آگے جواب ملاحظہ ہو۔

وَالْجَوَابُ مِنْ وُجُوْهٍ ،اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا حِيْنَئِذٍ وَالْمُدَّعِيْ مُطَالَبٌ بِالْبَيَانِ ،وَالثَّانِيْ اَنَّ

اور جواب کئی طریقوں سے ہے اول: یہ کہ وہ اُس وقت نبی نہیں تھے اور جو دعویٰ کرے اُس سے بیان کا مطالبہ کیا جائے گا دوم: نہی تنزیہی تھی

النَّهْيَ لِلتَّنْزِيْهِ وَاِنَّمَا سُمِّيَ ظَالِمًا وَخَاسِرًا لِاَنَّهٗ ظَلَمَ نَفْسَهٗ وَخَسِرَ حَظَّهٗ بِتَرْكِ الْاَوْلٰى لَهٗ وَ اَمَّا

اور اُن کا نام ظالم وخاسر تو صرف اس لئے رکھا گیا کہ انہوں نے اپنی جان پر ظلم کیا اور جو اُن کے لئے اولیٰ تھا اُس کو چھوڑ کر اپنے حصہ کا نقصان کیا،

اِسْنَادُ الْغَيِّ وَالْعِصْيَانِ اِلَيْهِ فَسَيَاْتِي الْجَوَابُ عَنْهُ فِيْ مَوْضِعِهٖ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

اور لیکن غی اور عصیان کی اُن کی طرف نسبت! تو اُس کا جواب اپنے موقع میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ ۔

وَ اِنَّمَا اُمِرَ بِالتَّوْبَةِ تَلَافِيًا لِمَا فَاتَ عَنْهُ وَجَرٰى عَلَيْهِ مَا جَرٰى مُعَاتَبَةً لَهٗ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى

اور اُن کو توبہ کا حکم بھی بس اُس کی تلافی کے لئے دیا گیا جو اُن کے ہاتھ سے نکل گیا اور جو اُن پر گذرا وہ اُن پر گذرا ترک اولیٰ پر عتاب کے طور پر، اور اُس

وَوَفَاءً بِمَا قَالَهٗ لِلْمَلَائِكَةِ قَبْلَ خَلْقِهٖ

کو پورا کرتے ہوئے جو اللہ نے فرشتوں کو اُن کی پیدائش سے پہلے فرمایا تھا۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت سے حشویہ کے استدلالات کے جواب شروع کئے ہیں ؛اول: سب استدلالات کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ حضرت آدم علیہ السلام سے قبل از نبوت ہوا، وہ اس وقت نبی نہیں تھے، لہٰذا نبی کی عصمت کے خلاف نہیں ہے، لیکن اس جواب میں ضعف ہے کیوں کہ اصح قول یہ ہے کہ نبوت ملنے سے پہلے بھی نبی معصوم ہوتا ہے جیسا کہ نبوت ملنے کے بعد معصوم ہوتا ہے اور جس طرح نبوت ملنے کے بعد نبی سے کبیرہ گناہ نہیں ہو سکتا نبوت ملنے سے پہلے بھی کبیرہ نہیں ہو سکتا، نیز گو کہ نبی کو اُن کا نبی

ہونے کا علم اور دعوت وتبلیغ کا حکم عام طور پر چالیس سال پورے ہونے کے بعد ہوتا ہے مگر اللہ تعالی کے علم اور فیصلہ میں تو وہ اُس سے پہلے بھی نبی ہوتے ہیں تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی اُن کو نبوت سے پہلے تو معصوم نہ رکھیں نبوت کے بعد معصوم بنادیں؟ قرآن مجید کی آیت فقد لبثت فیکم عمراً من قبلہ ظاہر کرتی ہے کہ نبوت ملنے سے پہلے بھی نبی کی زندگی پاک اور بے عیب ہوتی ہے،

دوم جواب: بھی مجموعہ استدلال کو عام ہے کہ درخت سے کھانے کی نہی نہی تنزیہی تھی جس کی خلاف ورزی گناہ نہیں ہوتی خلاف اولی ہوتی ہے، اور چوں کہ خلاف اولی کا ارتکاب ہوا اور اُس کے نتیجہ میں آخرت کے بعض درجاتِ عالیہ سے رہ گئے اس لئے اُنہوں نے اپنے کو ظالم یعنی اپنی جان کا قصور کرنے والا اور خاسر یعنی بعض درجاتِ عالیہ سے نقصان پانے والا کہا اور لعنت ظلم کامل پر مرتب ہوتی ہے نہ کہ مطلق ظلم پر، اور ظلم کامل کا ارتکاب کبیرہ ہے نہ کہ مطلق ظلم کا ارتکاب، اور یہ جو فرمایا وعصیٰ آدم ربہٗ فغویٰ تو عصی اور غوی کا معنی ہے جو اُن کا مطلوب تھا یعنی ہمیشہ جنت میں رہنا یا ہمیشہ کی بادشاہی اور فرشتہ بن جانا (جو شیطان نے وسوسہ ڈالتے ہوئے کہا تھا) اُس مطلوب سے ناکام رہے اور مطلوب کے راہ سے بہک پڑے، اور چوں کہ ترکِ اولی نبی کے درجہ کے اعتبار سے سیئہ ہے گو واقعۃً سیئہ نہیں (اور عصمت کے خلاف وہ ہے جو واقعۃً سیئہ ہو) اس لئے اُن کو توبہ کا حکم ہوا، ایسے ہی عتاب کا ترتب بھی خلاف اولی (جو اُن کے حق میں بمنزلہ سیئہ ہے اس) کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا، نیز جنت سے نکل کر زمین پر آنا تکوینی طور پر خلافت کے لئے طے ہو چکا تھا اُس کی وجہ سے بھی اِس بہانے جنت سے نکل کر زمین پر آئے،

وَالثَّالِثُ اَنَّهٗ فَعَلَهٗ نَاسِيًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا وَلٰكِنَّهٗ عُوْتِبَ بِتَرْكِ التَّحَفُّظِ

اور ثالث آدم علیہ السلام نے بھول کر ایسا کیا کیوں کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے [پس وہ بھول گئے اور ہم نے اُن کا عزم نہیں پایا] لیکن اُن پر عتاب ہوا بھول کے اسباب

عَنْ اَسْبَابِ النِّسْيَانِ وَلَعَلَّهٗ وَاِنْ حُطَّ عَنِ الْاُمَّةِ لَمْ يُحَطَّ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ لِعَظْمِ قَدْرِهِمْ كَمَا قَالَ

سے حفاظت چھوڑنے کی وجہ سے اور یہ بات اگر چہ امت سے معاف کی گئی لیکن انبیاء سے اُن کے بڑے درجہ پر ہونے کی وجہ سے معاف نہیں کی گئی

عَلَيْهِ السَّلَامُ اَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْاَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْاَوْلِيَاءُ ثُمَّ الْاَمْثَلُ فَالْاَمْثَلُ اَوْ اَدّٰى فِعْلُهٗ اِلٰى مَا

جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا سب سے زیادہ آزمائش میں انبیاء پھر اولیاء پھر درجہ بدرجہ اُن کے ہم مثل لوگ ہوتے ہیں، یا آدم علیہ السلام کے فعل کو منسوب

جَرٰى عَلَيْهِ عَلٰى طَرِيْقِ السَّبَبِيَّةِ الْمُقَدَّرَةِ دُوْنَ الْمُؤَاخَذَةِ كَتَنَاوُلِ السَّمِّ عَلَى الْجَهْلِ بِشَاْنِهٖ

کردیا گیا اُس کی طرف جو اُن پر گذرا بطریق سببیت مقدرہ کے نہ کہ بطور مؤخذہ کے، جیسے زہر کے حال سے لاعلمی کی وجہ سے زہر کھالینا ہے

تشریح: یہاں سے سوم جواب ہے یہ بھی مجموعہ استدلال سے متعلق ہے، کہ آدم علیہ السلام کا درخت سے کھانا بھول کی وجہ سے تھا جس کی دلیل خود اللہ تعالی کا فرمان ہے فنسی ولم نجد لهٗ عزماً، اور بھول سے نافرمانی گناہ نہیں ہے جیسے رمضان کے روزہ میں بھول کر کھا پی لینا، اچھا پھر عتاب کیوں ہوا؟ جی وہ بھول کے اسباب سے احتیاط چھوڑنے کی وجہ سے، اور ممکن ہے کہ اُس کی وجہ یہ ہو کہ امتیوں کے حق میں ایسی بھول بالکل معاف ہو مگر نبی کے حق میں بالکلیہ معاف نہ ہو اس لئے عتاب ہوا ہو، کیوں کہ عام طور پر امتیوں کے مقابلہ میں نبیوں کی آزمائش زیادہ ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں زمین پر اترنے کا اصل سبب تو خلافت کا فریضہ تھا مگر اسباب مقدرہ کی طرح اکل شجرہ بھی سبب السبب تھا تو جیسے اصل سبب موت اللہ کی قضاء ہے لیکن آدمی نے غلطی سے زہر کھالی ہو تو اُس کے فعل اکل زہر کی طرف موت کی نسبت کی

جاتی ہے ایسے ہی یہاں اُن کے فعل اکل شجرہ کی طرف اِس انجام کی نسبت کردی گئی، جس کو مجاز کہتے ہیں،

لَا يُقَالُ اِنَّهٗ بَاطِلٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَانَهَاكُمَا رَبُّكُمَا، وَقَاسَمَهُمَا الْاٰيَتَانِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ فِيْهِمَا مَايَدُلُّ

یہ نہ کہا جائے کہ یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعے ما نھاکما ربکما و قاسمھما دو آیات اس لئے کہ اِن میں ایسی بات نہیں جو دلالت

عَلٰى اَنَّهٗ تَنَاوَلَهٗ حِيْنَ مَاقَالَهٗ اِبْلِيْسُ فَلَعَلَّ مَاقَالَهٗ اَوْرَثَ فِيْهِ مَيْلًا طَبِيْعِيًّا ثُمَّ اِنَّهٗ كَفَّ نَفْسَهٗ

کرے اس پر کہ آدم علیہ السلام نے درخت اُسی وقت کھایا جب اس کو ابلیس نے کہا تو شاید جو شیطان نے کہا اُس نے کچھ طبعی میلان پیدا کیا پھر اپنے نفس کو اُس

عَنْهُ مُرَاعَاةً لِحُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى اَنْ نَسِيَ ذَالِكَ وَزَالَ الْمَانِعُ فَحَمَلَهُ الطَّبْعُ عَلَيْهِ

سے روک دیا اللہ تعالیٰ کے حکم کی حفاظت کے لئے یہاں تک کہ یہ بھول گئے اور رکاوٹ ختم ہوگئی تو طبیعت نے اُن کو اِس پر مجبور کیا

تشریح: اوپر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آخری توجیہ یہ کی تھی کہ اُن سے نسیان ہوا تھا فنسی و لم نجد لہٗ عزمًا فرقہ حشویہ نے اِس جواب پر اعتراض کیا کہ نسیان کا قول باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ شیطان نے اُن کو کہا ما نھاکما ربکما عن ھٰذہ الشجرۃ الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین، اِس سے معلوم ہوا کہ اُن کو نہی یاد تھی یا یاد کرائی گئی تھی، اور دوسری آیت ہے قاسمھما انی لکمالمن الناصحین، شیطان کا قسمیں کھا کر تاکیدی طریقہ سے اپنے خیر خواہ ہونے کو بیان کرنا ظاہر کرتا ہے کہ آدم و حواء علیہما السلام درخت کھانے سے انکاری تھے اور نہی یاد کر رہے تھے ابلیس کی بات پر اعتماد نہیں آرہا تھا تو ابلیس کو قسموں سے یقین دلانا پڑا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اِس کا جواب دیا کہ یہ درست ہے کہ اِن آیتوں کا ظاہر یہی بتا رہا ہے کہ شیطانی وسوسہ کے وقت اُن کو نہی یاد تھی یا یاد دلائی گئی تھی، مگر اِن سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اِس وسوسہ اور گفتگو کے فوراً بعد اُنہوں نے درخت کھالیا تھا، شیطان نے اِس گفتگو سے اُن میں طبعی میلان پیدا کیا مگر نہی یاد ہونے کی وجہ سے انہوں نے نہ کھایا آخر وقت گذرتا گیا اور نہی بھول گئے تب طبیعت نے کھانے پر مجبور کیا تو کھالیا۔

وَ الرَّابِعُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَقْدَمَ عَلَيْهِ بِسَبَبِ اِجْتِهَادٍ اَخْطَأَفِيْهِ فَاِنَّهٗ ظَنَّ اَنَّ النَّهْيَ لِلتَّنْزِيْهِ اَوِ

چہارم: یہ کہ آدم علیہ السلام نے اُس کا ارتکاب کیا اجتہاد کے سبب جس میں انہوں نے خطاء کی کہ انہوں نے سمجھا کہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا اشارہ اُس معین

الْاِشَارَةَ اِلٰى عَيْنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ فَتَنَاوَلَ مِنْ غَيْرِهَا مِنْ نَوْعِهَا وَكَانَ الْمُرَادُ بِهَا الْاِشَارَةَ اِلَى

درخت کی طرف ہے تو اُسی قسم کے دوسرے درخت سے کھالیا اور جب کہ لگتا ہے کہ اُس درخت سے مقصود نوع کی طرف اشارہ تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ

النَّوْعِ كَمَارُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَخَذَ حَرِيْرًا وَّذَهَبًا بِيَدِهٖ وَقَالَ هٰذَانِ حَرَامَانِ عَلٰى

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم اور سونا اپنے ہاتھ میں لیا اور فرمایا یہ دو میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور عورتوں کے لئے حلال ہیں، اور سوائے اِس کے نہیں

ذُكُوْرِ اُمَّتِيْ حِلٌّ لِاُنَاثِهَا، وَاِنَّمَا جَرٰى عَلَيْهِ مَاجَرٰى تَفْظِيْعًا لِشَانِ الْخَطِيْئَةِ لِيَجْتَنِبَهَا اَوْلَادُهٗ

کہ وہ نتیجہ اُس پر مرتب ہوا جو مرتب ہوا تو وہ خطاء کی انتہائی قباحت سمجھانے کے لئے تاکہ خطاء سے اُن کی اولاد پرہیز کرے

تشریح: اِس عبارت میں قصہ آدم سے حشویہ کے استدلال کا چوتھا جواب ذکر ہے کہ آدم علیہ السلام سے اجتہادی خطاء ہوئی، کہ یا تو یہ سمجھے کہ یہ

نہی تنزیہی ہے جس کے ساتھ جواز جمع ہو جاتا ہے، یا جس درخت کی طرف اشارہ کر کے نہی کی گئی تھی انہوں نے سمجھا کہ اسی معین درخت سے منع ہے اس درخت کی قسم کے دوسرے درختوں سے ممانعت نہیں ہے، حالاں کہ نہی سے اُس درخت کی ساری نوع مراد تھی۔

سوال: ہوا کہ اگر اجتہادی خطاء ہوئی ہو تو اُس پر یہ سخت نتیجہ کیوں مرتب ہوا کہ جنت سے نکال دیئے گئے، زمین پر اترنا پڑا؟ مصنف نے جواب دیا کہ اِس سے مقصود اولادِ آدم کو سمجھانا تھا کہ خطاء بہت بری چیز ہے۔

تصل الذنوب الی الذنوب و ترتجی ۔۔۔ درج الجنان و فیها فوز العابد

و نسیتَ اَنّ اللّٰہ اخرج آدما ۔۔۔ منها الی دنیا بذنب واحد

اے انسان! تو گناہوں پر گناہ اکٹھے کرتا ہے اور امید رکھتا ہے جنت کے درجوں کی اور وہاں عابد والی کامیابی کی، اور تُو یہ بھول گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو جنت سے دنیا کی طرف نکالا ایک بے احتیاطی کی وجہ سے،

وَ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلٰى اِنَّ الْجَنَّةَ مَخْلُوْقَةٌ وَاَنَّهَا فِيْ جِهَةٍ عَالِيَةٍ ،وَاِنَّ التَّوْبَةَ مَقْبُوْلَةٌ ،وَاَنَّ مُتَّبِعَ
اور اس آیت میں دلیل ہے کہ جنت پیدا ہو چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی جانب میں ہے اور یہ کہ توبہ قبول کی جاتی ہے اور یہ کہ ہدایت کی اتباع کرنے
الْهُدٰى مَامُوْنُ الْعَاقِبَةِ وَاَنَّ عَذَابَ النَّارِ دَائِمٌ وَالْكَافِرَ فِيْهِ مُخَلَّدٌ وَاَنَّ غَيْرَهٗ لَا يُخَلَّدُ لِمَفْهُوْمِ
والا آخرت میں مطمئن ہوگا اور یہ کہ دوزخ کا عذاب ہمیشہ کے لئے ہے اور کافر اُس میں ہمیشہ رہیں گے اور یہ کہ غیر کافر (گنہگار مسلمان)
قَوْلِهٖ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ
اُس میں ہمیشہ نہ رہیں گے هُم فیها خالدون کے مفہوم کی وجہ سے

تشریح: عبارت کا مطلب واضح ہے۔

وَ اعْلَمْ اَنَّهٗ سُبْحَانَهٗ لَمَّا ذَكَرَ دَلَائِلَ التَّوْحِيْدِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْمَعَادِ وَعَقَّبَهَا تَعْدَادَ النِّعَمِ الْعَامَّةِ
اور جان لیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب توحید اور نبوت اور دوبارہ زندہ ہونے (قیامت) کا ذکر کر دیا اور اُس کے بعد عام نعمتوں کو ذکر کیا مذکورہ باتوں کے اثبات
تَقْرِيْرًا لَهَا وَتَاكِيْدًا فَاِنَّهَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا حَوَادِثُ مُحْكَمَةٌ تَدُلُّ عَلٰى مُحْدِثٍ حَكِيْمٍ لَهُ
اور تاکید کے لئے، تو یہ اس حیثیت سے کہ واقعات ہیں پُر حکمت دلالت کرتے ہیں وجود دینے والی حکیم ذات پر جس کے لئے سب مخلوق اور سب
الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ وَحْدَهٗ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِخْبَارَ بِهَا عَلٰى مَا هُوَ مُثْبَتٌ فِي الْكُتُبِ
اختیار ہیں وہ اکیلا ہے اُس کا کوئی شریک نہیں، اور اس حیثیت سے کہ ان کی خبر دینا گذشتہ کتابوں میں مذکور طریقے کے مطابق ایسے شخص کی طرف سے جس
السَّابِقَةِ مِمَّنْ لَمْ يَتَعَلَّمْهَا وَلَمْ يُمَارِسْ شَيْئًا مِنْهَا اِخْبَارٌ بِالْغَيْبِ مُعْجِزٌ تَدُلُّ عَلٰى نُبُوَّةِ
نے اُن کتابوں کی تعلیم حاصل نہیں کی اور اُن میں سے کسی کی مشق کی یہ اِخبار بالغیب ہے جو معجزہ ہے ان کی خبر دینے والے کی نبوت پر دلالت کرتا ہے
الْمُخْبِرِ بِهَا وَمِنْ حَيْثُ اِشْتِمَالِهَا عَلٰى خَلْقِ الْاِنْسَانِ وَاُصُوْلِهٖ وَمَا هُوَ اَعْظَمُ مِنْ ذٰلِكَ تَدُلُّ
اور اس حیثیت سے کہ یہ مشتمل ہیں انسان کی پیدائش اور اُس کے اصول پر اور اُس کی پیدائش پر جو انسان سے بڑی ہے (جیسے آسمان وغیرہ) یہ دلالت کرتی

عَلٰی اِنَّہٗ قَادِرٌ عَلَی الْاِعَادَۃِ کَمَا کَانَ قَادِرًا عَلَی الْاِبْدَاءِ خَاطَبَ اَھْلَ الْعِلْمِ وَالْکِتَابِ مِنْھُمْ

ہیں کہ اللہ تعالیٰ دوبارہ پیدا کرنے پر ایسے قادر ہے جیسے پہلی بار پیدا کرنے پر تو اللہ تعالیٰ نے اُن میں سے علم رکھنے والے یعنی اہل کتاب کو خطاب کیا اور اُن

وَاَمَرَھُمْ اَنْ یَّذْکُرُوْا نِعَمَ اللّٰہِ عَلَیْھِمْ وَیُوْفُوْا بِعُھُوْدِہٖ فِیْ اِتِّبَاعِ الْحَقِّ وَاقْتِفَاءِ الْحُجَجِ

کو حکم فرمایا کہ جو اُن پر اللہ کی نعمتیں ہیں وہ یاد کریں اور حق کی اتباع کرنے اور دلائل کی پیروی میں جو انہوں نے وعدے کئے اُن کو پورا کریں تا کہ

لِیَکُوْنُوْا اَوَّلَ مَنْ اٰمَنَ بِمُحَمَّدٍ وَ مَا اُنْزِلَ عَلَیْہِ فَقَالَ یَابَنِیْ اِسْرَائِیْلَ

جو حضور ﷺ پر اور آپ کے اوپر نازل کئے ہوئے احکام پر ایمان لائیں وہ اُن میں سے پہلے پہلے ایمان لانے لوگ ہو جائیں تو فرمایا اے بنی اسرائیل!

تشریح: آگے آیت آرہی ہے یابنی اسرائیل اذکروا الایۃ مصنف ﷫ اِس عبارت میں اُس کو ماقبل سے مربوط کر رہے ہیں یعنی ربط بیان کر رہے ہیں کہ ماقبل میں جو بہت سی آیات ذکر ہوئیں اُن میں تین مضامین کی طرف اشارات ہیں توحید، رسالت، قیامت کی طرف، وہ اشارات کس طرح ہیں؟ ترجمہ سے ظاہر ہیں، تو اِن تین اصولی مضامین کے بیان کے بعد اللہ تعالیٰ انسانوں میں سے خصوصاً اہل علم اہل کتاب کو مخاطب کر کے اپنی نعمتیں یاد دلا کر شکر کی ترغیب دیتے ہیں اور شکر کی صورت یہ ہے کہ توحید کامل اختیار کریں اور حق کی اتباع کریں نبی کریم ﷺ پر جلد ایمان لائیں تا کہ اولیں مسلمانوں میں شامل ہونے کا شرف حاصل کریں امنوا بما انزلتُ مصدقاً لما معکم و لا تکونوا اول کافر بہ الایات۔

یَا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ یَا اَوْلَادَ یَعْقُوْبَ وَ الْاِبْنُ مِنَ الْبِنَاءِ لِاَنَّہٗ مَبْنِیُّ اَبِیْہِ وَلِذٰلِکَ یُنْسَبُ

﴿اے اسرائیل کی اولاد﴾ یعنی یعقوب علیہ السلام کی اولاد، ابن بناء (بمعنی عمارت) سے ہے کیوں کہ بیٹا بھی باپ کی تعمیر کی ہوئی عمارت ہے اسی لئے تو بنائی

الْمَصْنُوْعُ اِلٰی صَانِعِہٖ فَیُقَالُ اَبُوالْحَرْبِ وَبِنْتُ فِکْرٍ وَ اِسْرَائِیْلُ لَقَبُ یَعْقُوْبَ عَلَیْہِ

ہوئی چیز کو بنانے والے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے ابو الحرب اور بنت فکر، اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے عبرانی زبان میں

السَّلَامُ وَمَعْنَاہُ بِالْعِبْرِیَّۃِ صَفْوَۃُ اللّٰہِ وَقِیْلَ عَبْدُاللّٰہِ وَقُرِئَ اِسْرَائِلُ بِحَذْفِ الْیَاءِ وَاِسْرَالُ

اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا چنا ہوا، ایک قول یہ ہے کہ اس کا معنی عبد اللہ (اللہ کا بندہ) ہے، اور اسرائل یاء کے حذف کے ساتھ، اور اسرَالُ یاء اور ہمزہ دونوں

بِحَذْفِھِمَا وَاِسْرَایِیْلُ بِقَلْبِ الْھَمْزَۃِ یَاءً

کے حذف سے اور اسرایِیل ہمزہ کو یاء سے بدل کر بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: مصنف ﷫ نے اِس عبارت میں یا بنی اسرائیل کے لفظ کی وضاحت میں کئی باتیں ذکر فرمائیں۔ اول: اسرائیل حضرت یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے، دو لفظوں سے مرکب ہے اسرا اور ایل سے۔

اسراء کا معنی چنا ہوا، یا بندہ، اور ایل لغت عبرانی میں بمعنی اللہ ہے، تو اسرائیل کا معنی عبد اللہ یعنی اللہ کا بندہ۔

دوم: ابن جس کی جمع ابناء اور بنون ہے بمعنی بیٹا، حقیقی معنی میں بنون (اولاد) براہِ راست اولاد کو کہتے ہیں مجازاً ان کو بھی کہا جاتا ہے جو کئی واسطوں سے نسبی رشتہ میں منسلک ہوں تو بنی اسرائیل کا مصداق وہ بھی ہیں جو براہ راست یعقوب علیہ السلام کے بیٹے تھے جو بارہ تھے، لیکن حضور ﷺ کے وقت کے یہود کو بھی بنی اسرائیل کہا جا رہا ہے جیسے بنی آدمؑ آدم علیہ السلام کے براہ

راست اولاد کو بھی کہتے ہیں اور بالوسائط کو بھی کہتے ہیں ہم سب بنی آدم ہیں، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابن بناء سے ہے بناء بمعنی تعمیر کی ہوئی عمارت، ابن بھی اب کی فرع اور اس سے بنایا ہوا ہوتا ہے اس لیے اس کو ابن کہتے ہیں اور بطور عموم ابن کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو کسی کے سبب بننے سے اُس سے وجود میں آئے اور جو سبب بنے اس کو اب کہہ دیتے ہیں جیسے بِنْتُ فِکْرٍ (سوچ وفکر کا نتیجہ) اور اَبُو الْحُرُوْب حرب یعنی جنگ کے سامان بنانے والا یعنی جو جنگ کا سبب ہو، جنگ لڑنے والے کا کام ہے لیکن لڑائی کا جو سبب ہو گو لڑائی نہ کرے مگر لڑائی کرادے اس کو بطور سبب ابو الحروب کہتے ہیں۔

سوم: اسرائیل میں چار قرائتیں ہیں ① اِسْرَآئِیْلُ ② اِسْرَائِلُ ③ اِسْرَالُ ④ اِسْرَایِیْلُ۔

اُذْکُرُوْا نِعْمَتِیَ الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ اَیْ بِالتَّفَکُّرِ فِیْهَا وَالْقِیَامِ لِشُکْرِهَا وَتَقْیِیْدُ النِّعْمَةِ بِهِمْ
یاد کرو میرا وہ احسان جو میں نے تم پر کیا، یعنی نعمتوں میں غور کر کے اور ان کا شکر ادا کر کے (یاد کرو) نعمت کو ان کے ساتھ مقید کیا
لِاَنَّ الْاِنْسَانَ غَیُوْرٌ وَحَسُوْدٌ بِالطَّبْعِ فَاِذَا نَظَرَ اِلٰی مَا اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلٰی غَیْرِهٖ حَمَلَهُ الْغَیْرَةُ
وجہ یہ ہے کہ انسان غیرت مند اور طبعی حسد کرنے والا ہے تو جب وہ نعمتیں دیکھے جو اللہ نے غیر پر کی ہوں تو غیرت
وَالْحَسَدُ عَلَی الْکُفْرَانِ وَالسَّخَطِ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰی مَا اَنْعَمَ بِهٖ عَلَیْهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعْمَةِ عَلٰی
اور حسد اس کو ناشکری اور ناراضگی پر مجبور کرتی ہے اور اگر ان نعمتوں کو دیکھے جو اللہ نے اس پر کیں تو نعمت کی محبت اس کو رضاء اور شکر پر مجبور کرتی ہے
الرِّضَاءِ وَالشُّکْرِ وَقِیْلَ اَرَادَ بِهَا مَا اَنْعَمَ عَلٰی آبَائِهِمْ مِنَ الْاِنْجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَالْغَرَقِ وَمِنَ
اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے ان کے آباء پر کیں یعنی فرعون اور غرق سے بچانا، بچھڑے
الْعَفْوِ عَنِ اتِّخَاذِ الْعِجْلِ وَعَلَیْهِمْ مَنْ اَدْرَکَ زَمَنَ مُحَمَّدٍ ﷺ
کو معبود بنانے کی غلطی معاف کرنا اور وہ انعام بھی مراد ہیں جو ان پر کیے جنھوں نے حضور ﷺ کا دور پایا

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو باتیں ذکر کیں: اول: نعمت یاد کرنے سے مراد نعمتوں میں غور کرنا اور ان کا شکر ادا کرنا۔ دوم: یہاں اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ فرما کر اللہ نے یہود کے ساتھ نعمتوں کی جو تخصیص کی کہ وہ نعمتیں جو تم پر کیں، اس تخصیص کا فائدہ کیا ہے؟ فرمایا انسانی طبیعت میں غیرت وحسد ہے دوسروں پر ہونے والی نعمتیں دیکھ کر ناشکرا بنتا ہے اور اپنے اوپر ہونے والی نعمتیں دیکھ کر شکر پر مجبور ہو جاتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے خود بنی اسرائیل پر ہونے والی نعمتیں یاد دلا کر شکر کی ترغیب دی جس کا نتیجہ نبی کریم ﷺ پر ایمان ہے اور اگر اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ کہہ کر اَنْعَمْتُ عَلٰی آبَائِکُمْ مراد ہو تو آباء پر انعام بھی اولاد پر انعام ہے آباء پر انعام مختلف ہوئے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائے اور اولاد پر خصوصی انعام ہوا یعنی نبی کریم ﷺ کا زمانہ پایا۔

وَقُرِئَ اِذَّکِرُوْا وَالْاَصْلُ اِفْتَعِلُوْا وَنِعْمَتِیْ بِاِسْکَانِ الْیَاءِ وَاِسْقَاطِهَا دَرْجًا وَهُوَ مَذْهَبُ مَنْ
اور اِذَّکِرُوْا بھی پڑھا گیا بروزن افتعلوا ہے اور نعمتی یاء ساکن کے ساتھ ہے اور درمیانِ کلام میں آ کر یا گرا کر یہ ان لوگوں کا مذہب ہے
لَا یُحَرِّکُ الْیَاءَ الْمَکْسُوْرَةَ مَا قَبْلَهَا
جو یاء ماقبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے۔

تشریح : اس عبارت میں لفظ اُذْكُرُوْا میں دوسری قرأت کا ذکر ہے کہ ایک قرأت اِذَّكِرُوْا ہے بروزن اِفْتَعِلُوْا اور اِذَّكِرُوْا اور اُذْكُرُوْا ہم معنی ہیں یاد کرنا یعنی باب افتعال میں موافقت مجرد والی خاصیت پائی جا رہی ہے۔

دوسری بات یہ ذکر کی کہ نِعْمَتِیَ بلا وصل بسکون الیاء ہے اور وصل کی صورت میں یاء درمیانِ کلام میں آ کر قراءِ سبعہ کی قرأت میں متحرک بحرکت فتحہ ہوگی اور بعض کے نزدیک یاء گر کر تاء مکسور آگے التی سے مل جائے گی نِعْمَتِیَ الَّتِیْ یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو یاء ماقبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے، یاء ماقبل مکسور کے بجائے یاء ماقبل مفتوح ہو تو سب کے نزدیک مابعد سے اتصال کی صورت میں فتحہ ہی ہوگا، بہر حال یہاں قراء سبعہ فتحہ ہی دیتے ہیں۔

وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ بِالْاِیْمَانِ وَالطَّاعَةِ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحُسْنِ الْاِثَابَةِ وَالْعَهْدُ يُضَافُ اِلَی
﴿اور پورا کرو میرا عہد﴾ ایمان اور طاعت کے ذریعے ﴿میں پورا کروں گا تمہارا عہد﴾ اچھا بدلہ دے کر، اور عہد کرنے والے کی طرف بھی
الْمُعَاهِدِ وَ الْمُعَاهَدِ وَلَعَلَّ الْاَوَّلَ مُضَافٌ اِلَی الْفَاعِلِ وَالثَّانِیَ اِلَی الْمَفْعُوْلِ فَاِنَّهٗ تَعَالٰی
اور عہد کئے ہوئے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے، شاید پہلا فاعل کی طرف اور دوسرا مفعول کی طرف مضاف ہے کیوں کہ
عَهِدَ اِلَيْهِمْ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصْبِ الدَّلَائِلِ وَاِنْزَالِ الْكُتُبِ وَوَعَدَلَهُمْ بِالثَّوَابِ
اللہ تعالیٰ نے ان سے عہد لیا تھا ایمان اور عمل صالح کا دلائل قائم کر کے اور کتابیں نازل فرما کر، اور ان کیلئے وعدہ کیا تھا
عَلٰی حَسَنَاتِهِمْ
نیکیوں پر ثواب کا

تشریح : مصنف رحمہ اللہ نے بتایا اوفوا بعهدی میں اللہ کے عہد سے مراد ایمان باللہ والرسول اور طاعت خداوندی، اور اس کو پورا کرنے سے مراد ایمان اور طاعت اختیار کرنا ہے، اور اوف بعهدكم میں بندوں سے خدا کے عہد سے مراد ایمان وطاعت اختیار کرنے کی صورت میں ثواب عطا کرنا ہے، مصنف فرماتے ہیں عہد عہد کرنے والے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے اور عہد کئے ہوئے کی طرف بھی مضاف ہوا کرتا ہے، جیسے مصدر فاعل کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے مفعول کی بھی ہوا کرتا ہے، یہاں عهدی اور عهدكم میں اول عهد مضاف الی یاء المتکلم اور دوم مضاف الی کُم ضمیر مخاطب ہے، یاء متکلم اور کُم ضمیر میں کئی احتمال ہیں: یہاں ایک احتمال ذکر ہوا کہ ضمیر متکلم فاعل ہو اور کُم ضمیر مفعول بہ ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ جو میں نے عہد کیا یعنی حکم کیا وہ تم پورا کرو اور جو میں نے تم سے وعدہ کیا وہ میں پورا کروں گا۔

وَ لِلْوَفَاءِ بِهِمَا عَرْضٌ عَرِيْضٌ فَاَوَّلُ مَرَاتِبِ الْوَفَاءِ مِنَّا هُوَ الْاِتْيَانُ بِكَلِمَتَیِ الشَّهَادَةِ وَمِنَ
اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کیلئے وسیع میدان ہے، ہماری طرف سے وفاءِ عہد کا پہلا مرحلہ کلمہ شہادت ادا کرنا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی
اللّٰهِ تَعَالٰی حَقْنُ الدَّمِ وَالْمَالِ وَآخِرُهَا مِنَّا الْاِسْتِغْرَاقُ فِیْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ بِحَيْثُ يَغْفُلُ عَنْ
طرف سے جان ومال کی حفاظت ہے، اور ہماری طرف سے آخری مرحلہ توحید کے دریا میں ایسے مستغرق ہو جانا کہ آدمی اپنے آپ سے

نَفْسِهٖ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهٖ وَمِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَلْفَوْزُ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ وَمَارُوِىَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَوْفُوْا

بھی غافل ہوجائے چہ جائے کہ غیر سے غافل نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ والی ملاقات کے ذریعہ کامیابی دینا، اور جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما

بِعَهْدِىْ فِىْ اِتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ ﷺ اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِىْ رَفْعِ الْاٰصَارِ وَالْاَغْلَالِ وَعَنْ غَيْرِهٖ

سے مروی ہے کہ میرا عہد پورا کرو حضور ﷺ کی اتباع کر کے اور میں تمہارا عہد پورا کروں گا بوجھ اور مشکل احکام اٹھا کر، ایسے ہی جو دوسروں سے

اَوْفُوْا بِاَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكَبَائِرِ اُوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالثَّوَابِ وَاَوْفُوْا بِالْاِسْتِقَامَةِ عَلَى

منقول ہے کہ عہد پورا کرو فرائض ادا کر کے اور کبائر گناہ چھوڑ کر، میں عہد پورا کروں گا مغفرت اور ثواب کے ذریعے، اور عہد پورا کرو سیدھے راستے

الطَّرِيْقِ الْمُسْتَقِيْمِ اُوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيْمِ الْمُقِيْمِ فَبِالنَّظْرِ اِلَى الْوَسَائِطِ،

پر استقامت اختیار کر کے، میں پورا کروں گا عزت اور ہمیشہ کی نعمتیں دے کر، تو یہ تفسیر درمیانی درجات کے اعتبار سے ہے

تشریح: اوپر اللہ تعالیٰ اور بنی اسرائیل کے درمیان دونوں جانبوں سے عہد کا جو ذکر آیا اس عبارت میں مصنف فرماتے ہیں، کہ دونوں طرف کے عہدوں کے لئے وسیع میدان ہے مختلف درجات ہیں، ادنیٰ درجہ: بندوں کی طرف سے کلمہ شہادت یعنی ایمانی اقرار، اور اللہ کی طرف سے مال وجان کی حفاظت، اعلیٰ درجہ بندوں کی طرف سے دریاء توحید میں اتنا مستغرق ہوجانا کہ اپنی ذات سے بھی بے خبر ہوجائے چہ جائے کہ غیروں سے بے خبر نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ کی ملاقات کے ذریعے کامیابی، اور ان دونوں درجات کے درمیان مختلف درجے ہیں، اُنہی مختلف درمیانی درجات کو مختلف مفسرین کے اقوال میں بیان کیا گیا ہے جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ عهدی سے مراد حضور ﷺ کی اتباع کا عہد اور عهدكم سے مراد مشکل احکام تم پر سے اٹھالینا، اور ایک تفسیر کے مطابق عهدی سے مراد فرائض کی ادائیگی اور کبیرہ گناہ نہ کرنا یا سیدھے راستے پر استقامت وغیرہ یہ سب درمیانی درجات ہیں جو ان تفسیروں میں ذکر ہوئے۔

وَ قِيْلَ كِلَاهُمَا مُضَافٌ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَالْمَعْنٰى اَوْفُوْا بِمَا عَاهَدْتُّمُوْنِىْ مِنَ الْاِيْمَانِ

اور یہ بھی کہا گیا کہ دونوں عہد مفعول کی طرف مضاف ہیں اور معنی یہ ہے کہ جو تم نے مجھ سے عہد کیا ایمان کا اور طاعت پر پابندی کا وہ پورا کرو تو میں

وَالْتِزَامِ الطَّاعَةِ اُوْفِ بِمَا عَاهَدْتُّكُمْ مِنْ حُسْنِ الْاِثَابَةِ

نے جو تم سے عہد کیا ہے اچھا بدلہ دینے کا وہ میں پورا کروں گا

تشریح: اس عبارت میں عهدی اور عهدكم کے مضاف الیہ سے متعلق دوسرا احتمال ذکر ہوا کہ دونوں مضاف الیہ مفعول بہ ہوں، اس احتمال کے مطابق معنی ہوگا جو تم نے مجھ سے ایمان اور دوام طاعت اختیار کرنے کا عہد کیا تھا وہ تم پورا کرو تو میں نے جو تم سے عہد کیا یعنی اچھا بدلہ دینا اس کو میں پورا کروں گا۔

وَ تَفْصِيْلُ الْعَهْدَيْنِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَ لَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ بَنِىْٓ اِسْرَآئِيْلَ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى

دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے و لقد اخذ اللہ میثاق بنی اسرائیل سے

وَ لَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنّٰتٍ

ولادخلنکم جنات تک

تشریح: لئن اقمتم الصلوٰۃ ... واقرضتم اللہ قرضاً حسناً تک وہ عہد ذکر ہے جو بنی اسرائیل سے اللہ نے لیا، اور لاکفرن عنکم سیئاتکم و لادخلنکم جنت تجری الأیۃ میں وہ عہد ذکر ہوا جو اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے کیا۔

وَ قُرِئَ اُوَفِّ بِالتَّشْدِیْدِ لِلْمُبَالَغَةِ

اور اُوَفِّ مبالغہ کے معنیٰ کے لئے تشدید کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے

تشریح: یہ اُوفِ میں دوسری قراءت ذکر ہوئی کہ ایک قراءت اُوَفِّ ہے شد سے مبالغہ پیدا ہوا۔

وَ اِیَّایَ فَارْهَبُوْنِ ،فِیْمَاتَأْتُوْنَ وَتَذَرُوْنَ وَخُصُوْصًافِیْ نَقْضِ الْعَهْدِوَهُوَاٰكَدُفِیْ اِفَادَةِ

﴿اور مجھ ہی سے ڈرا کرو﴾ اس میں جو کام کرو اور اُس میں جو چھوڑو اور خاص کر عہد توڑنے میں ،اور یہ تخصیص کا فائدہ دینے میں

التَّخْصِیْصِ مِنْ اِیَّاكَ نَعْبُدُلِمَافِیْهِ مَعَ التَّقْدِیْمِ مِنْ تَكْرِیْرِالْمَفْعُوْلِ وَالْفَاءِ الْجَزَائِیَّةِ الدَّالَّةِ

ایاك نعبد سے بھی زیادہ مؤکد کیا گیا ہے کیونکہ اِس میں تقدیم کے ساتھ مفعول کا تکرار اور فاء جزائیہ ہے جو دلالت کرتا ہے

عَلٰی تَضَمُّنِ الْكَلَامِ مَعْنَی الشَّرْطِ كَاَنَّهٗ قِیْلَ اِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِیْنَ شَیْئًافَارْهَبُوْنِیْ ،وَالرَّهْبَةُ

کلام کے معنیٰ شرط کو متضمن ہونے پر گویا کہ کہا گیا اگر تم لوگ کسی چیز سے ڈرنے والے ہو تو مجھ سے ڈرو، رھبۃ وہ خوف ہے جس کے

خَوْفٌ مَعَهٗ تَحَرُّزٌ ،وَالْاٰیَةُ مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعْدِوَالْوَعِیْدِدَالَّةٌ عَلٰی وُجُوْبِ الشُّكْرِوَالْوَفَاءِ

ساتھ احتیاط بھی ہو، اور آیت متضمن ہے وعدہ اور وعید کو اور دلالت کرتی ہے شکر اور وفاءِ عہد کے واجب ہونے پر، اور یہ کہ مؤمن کو مناسب

بِالْعَهْدِ وَ اِنَّ الْمُؤْمِنَ یَنْبَغِیْ اَنْ لَّایَخَافَ اَحَدًااِلَّااللّٰهَ

ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے بھی نہ ڈرے

تشریح: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اول محل رھب بیان کیا کہ کس میں ڈرنا ہے؟ چوں کہ وہ محل آیت کی عبارت میں ذکر نہیں ہوا اور یہ حذف عموم کو ظاہر کرتا ہے اس لئے عموم کے مطابق ہر فعل اور ترک میں ڈرنا ہے خصوصاً چوں کہ وفاء عہد کا ذکر ہے تو عہد توڑنے میں بھی ڈرنا ہے۔ دوم: اس کے ساتھ رھبۃ کا معنیٰ بیان کیا کہ خوف تو عام ہے لیکن رھبۃ وہ خوف جس میں اُس چیز سے احتیاط بھی اختیار کیا گیا ہو جس سے خوف ہو، جیسے گناہ کے نتیجہ میں عذاب خداوندی کا خوف ہو اور ساتھ گناہوں سے احتیاط بھی کرے تو یہ رھبۃ ہے۔ سوم: یہ بیان کیا کہ اِیَّاكَ نَعْبُدُ میں مفعول بہ کی تقدیم کی وجہ سے حصر اور تخصیص ہے، جب کہ ایای فارھبون میں مفعول بہ کی تقدیم بھی ہے اس کے ساتھ مفعول بہ کا تکرار بھی ہے کہ ایای ضمیر مفعول بہ ہے اور ارھبون میں نون وقایہ کے بعد یاء متکلم مفعول بہ محذوف کالملفوظ ہے تو مفعول بہ دوبار ذکر ہوا، اور مفعول بہ کا تکرار جملہ کے تکرار کے بمنزلہ ہے، تقدیر عبارت ہے ایای ارھبوا فارھبون، اور تکرار سے تقریر و تاکید حاصل ہوتی ہے، اس لئے اِس میں ایاك نعبد سے زیادہ تخصیص ہے سوم: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ فارھبون کی فاء جزائیہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے جس کی شرط محذوف ہے تقدیر عبارت ہے ان کنتم راھبین شیئاً فارھبون، چہارم: آیت سے حاصل ہونے والے فوائد بیان کئے جو واضح ہیں۔

وَ اٰمِنُوْا بِمَا اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَامَعَكُمْ اِفْرَادٌ لِلْاِيْمَانِ بِالْاَمْرِبِهٖ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ

﴿اور ایمان لاؤ اُس پر جو میں نے نازل کیا جو تصدیق کرنے والا ہے اُس کی جو تمہارے پاس ہے﴾ ایمان علیحدہ سے بیان ہوا اُس کا حکم کر کے اور اُس کی

لِاَنَّهُ الْمَقْصُوْدُ وَ الْعُمْدَةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعُهُوْدِ وَ تَقْيِيْدُ الْمُنَزَّلِ بِاَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ مِّنَ

ترغیب دے کر کیوں کہ وہی ہی مقصود ہے اور وفاء عہد میں رکن ہے، اور نازل کردہ کو اس کے ساتھ مقید کرنا کہ وہ تصدیق کرنے والی ہے اللہ کی اُن کتابوں کی

الْكُتُبِ الْاِلٰهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ نَازِلٌ حَسْبَ مَانُعِتَ فِيْهَا اَوْمُطَابِقٌ لَهَا فِي الْقَصَصِ وَ

جو اُن کے پاس ہیں، اِس حیثیت سے کہ وہ نازل ہوئی اُس کے مطابق جو کتابوں میں بیان کیا گیا یا اُن کتابوں کے مطابق ہے

الْمَوَاعِيْدِ وَالدُّعَاءِ اِلَى التَّوْحِيْدِ وَالْاَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ

واقعات اور وعیدوں میں اور توحید کی دعوت اور عبادت کے حکم میں اور لوگوں کے درمیان انصاف میں اور نافرمانیوں

الْمَعَاصِيْ وَالْفَوَاحِشِ وَ فِيْمَا يُخَالِفُهَا مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْاَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ

اور بے حیائیوں سے ممانعت میں، اور جن جزئی احکام میں یہ کتاب اُن کی مخالف ہے تو وہ اِس سبب سے کہ زمانوں کا فرق ہے

الْاَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالْاِضَافَةِ اِلٰى زَمَانِهَا

مصلحتوں میں اِس حیثیت سے کہ اُن احکام میں سے ہر حکم اپنے زمانہ کے اعتبار سے حق ہے، اُن میں مخاطبوں

مُرَاعِيٌّ فِيْهَا صَلَاحُ مَنْ خُوْطِبَ بِهَا حَتّٰى لَوْنَزَلَ الْمُتَقَدِّمُ فِيْ اَيَّامِ الْمُتَاَخِّرِ لَنَزَلَ عَلٰى

کی صلاح کی رعایت کی گئی ہے، یہاں تک کہ اگر پہلی نازل کی ہوئی بعد والی کے ایام میں نازل ہوتی

وَفْقِهٖ وَلِذٰلِكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْكَانَ مُوْسٰى حَيًّا لَمَا وَسِعَهٗ اِلَّا اتِّبَاعِيْ

تو اس کے مطابق نازل ہوتی، اور اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی زندہ ہوتے تو اُن کو بھی میری اتباع کے بغیر گنجائش نہ ہوتی،

تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ اِتِّبَاعَهَا لَا يُنَافِي الْاِيْمَانَ بِهٖ بَلْ يُوْجِبُهٗ وَلِذٰلِكَ عَرَّضَ

تنبیہ ہے اس پر کہ سابقہ کتابوں کی اتباع قرآن مجید پر ایمان لانے کے خلاف نہیں بلکہ اُن کی اتباع اس پر ایمان کو لازم کرتی ہے اسی لئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے اِس

بِقَوْلِهٖ وَلَاتَكُوْنُوْا اَوَّلَ كَافِرٍبِهٖ بِاَنَّ الْوَاجِبَ اَنْ تَكُوْنُوْااَوَّلَ مَنْ اٰمَنَ بِهٖ وَلِاَنَّهُمْ كَانُوْا اَهْلَ

قول سے تعریض کی ہے و لا تکونوا اول کافر بہ کہ لازم ہے کہ تم ہو جاؤ پہلے پہل اس پر ایمان لانے والے، اور اس لئے بھی کہ وہ حضور ﷺ کے معجزات میں گہری

النَّظْرِفِيْ مُعْجِزَاتِهٖ وَالْعِلْمِ بِشَانِهٖ وَالْمُسْتَفْتِحِيْنَ بِهٖ وَالْمُبَشِّرِيْنَ بِزَمَانِهٖ

نظر رکھنے والے اور آپ کے حال کا علم رکھنے والے اور آپ کے وسیلہ سے فتح مانگنے والے اور آپ کے زمانے کی خوشخبری دینے والے تھے

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ گذشتہ آیات میں اوفوا بعھدی کے اندر ایمان کا ذکر ہو چکا ہے لیکن پھر امنوا بما انزلتُ میں الگ سے قرآن مجید پر ایمان کا حکم فرمایا اور ترغیب دی (حکم امنوا میں ہے اور مصدقاً لما معکم میں ترغیب ہے، یا امر میں جیسے حکم ہوتا ہے ترغیب بھی ہوتی ہے) تو الگ سے ایمان کے حکم کی وجہ؟ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں وجہ یہ ہے کہ وفاء عہد کے حکم میں

بھی اصل مقصودایمان لانا ہی ہے بلکہ وفاءِ عہد کا اعلیٰ رکن ہے ،اس لئے اُس کی اہمیت سمجھانے کے لئے الگ سے اُس کا ذکر فرمایا،سوال ہوا کہ قرآن مجید کی خصوصیات بہت سی ہیں یہاں مصدقالمامعکم حال لایا گیااور حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے تو قرآن مجید کی بالخصوص مصدقاً لما معکم والی قیداور خصوصیت کیوں ذکر ہوئی ؟ مصنف نے فرمایا کہ مصدقالمامعکم کی قید سے اُن کو تنبیہ ہے کہ سابقہ کتابوں پر ایمان قرآن مجید پر ایمان کے خلاف نہیں ہے بلکہ سابقہ کتابوں پر ایمان قرآن مجید پر ایمان کو لازم کرتا ہے، کیوں کہ سابقہ کتابیں قرآن مجید پر ایمان لانے کا حکم دیتی ہیں، ذہن میں رہے کہ ترکیب نحوی کے مطابق تقییدالمنزل بانه مبتداء ہے، اورتنبیه علی ان اتباعها خبر ہے، درمیان کی عبارت من حیث انهٗ نازل حسب ما..... لما وسعهٗ الااتباعی تک میں مصدقاً لما معکم کی وضاحت ہے، کہ قرآن مجید سابقہ کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے، کس طرح ؟ سابقہ کتابوں میں آخری کتاب قرآن مجیداور اُس کے اوصاف کا تذکرہ تھا اِس قرآن مجید میں وہی اوصاف پائے جاتے ہیں یہی مطلب مصدقًا لما معکم کا ہے ،یاجومضامین اوراحکام سابقہ کتابوں میں تھے یعنی واقعات، وعیدیں، توحید کی دعوت، عبادتِ الٰہی کا حکم، لوگوں کے درمیان انصاف، گناہوں اور بے حیائیوں سے ممانعت، وغیرہ وہی قرآن مجید میں ہیں، اس طرح قرآن مجید سابقہ کتابوں کی تصدیق کرنے والا ہے، اشکال ہوا کہ سابقہ کتابوں اور قرآن مجید کے بعض احکام ایک دوسرے کے خلاف بھی تو ہیں؟ مصنف نے فرمایا بعض جزئی احکام ایسے ہیں مگر ہر زمانہ کی مصلحتیں الگ الگ ہوتی ہیں سابقہ کتابوں میں مذکوراحکام اپنے زمانہ کے مطابق حق اور صحیح تھے اوراُس وقت کے مخاطبین کی رعایت کے مطابق تھے اورقرآن مجید میں جواُن کے خلاف ہیں وہ اِس زمانہ کی مصلحتوں کے مطابق اورحق ہیں، جن میں مخاطبینِ زمانہ کے صلاح کی ایسی رعایت رکھی گئی ہے کہ اگر سابقہ کتابیں بھی آج نازل ہوتیں تو اُن میں بھی یہی احکام ہوتے اس لئے تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی آج زندہ موجود ہوتے تو میری اتباع کے بغیراُن کو بھی چارہ نہ ہوتا (سنن دارمی، تفسیر ابن کثیر) یعنی اِن احکام میں وہ بھی حضور ﷺ کی موافقت کرتے تو یقیناً اگر سابقہ کتابیں بھی آج نازل ہوتیں تو وہ بھی قرآن مجید کی موافقت کرتیں، بہرحال سابقہ کتابوں پر ایمان کا تقاضا ہے قرآن مجید پر ایمان لانااور قرآن مجید کی تکذیب سابقہ کتابوں کی تکذیب ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب پر تعریض کرتے ہوئے یعنی چوٹ مارتے ہوئی (چونٹی مارتے ہوئے) فرمایاو لا تکونوا اول کافرٍ به کیونکہ اِس کی تصدیق سابقہ کتابوں کی تصدیق ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس تعریض کی وجہ یہ بھی ہے کہ اہل کتاب سمجھ اورعلم رکھنے والے ہیں وہ حضور ﷺ کے معجزات میں غور کرسکتے ہیں اور عظمتِ شان جان سکتے ہیں، نیز وہ آپ ﷺ کے تشریف لانے سے بھی پہلے آپ کو جانتے تھے کہ آپ ﷺ کے وسیلہ سے فتح کی دعائیں کرتے تھے اورآپ ﷺ کے زمانہ ہونے اورتشریف آوری کی خوشخبریاں دیا کرتے تھے تو اُن کو تو چاہیئے تھا کہ پہلے پہل مؤمن بنتے۔

وَ اَوَّلَ كَافِرٍ وَّقَعَ خَبَرًا عَنْ ضَمِيْرِ الْجَمْعِ بِتَقْدِيْرِ اَوَّلِ فَرِيْقٍ وَّفَوْجٍ اَوْ بِتَاْوِيْلِ لَا يَكُنْ كُلُّ
اوراول کافرخبرواقع ہورہاہے ضمیرجمع سے اول فریق یااول فوج کی تاویل میں ہوکریالایکن کل واحدمنکم اول کافربه
وَاحِدٍ مِّنْكُمْ اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ كَقَوْلِكَ كَسَانَا حُلَّةً
کی تاویل میں ہوکر جیسے تیرا قول ہے کسانا حلۃ

تشریح: یہ عبارت سوال کا جواب ہے، سوال ہوا کہ لا تکونوا اول کافر بہ کی ترکیب نحوی اس طرح ہے لا تکونوا فعل ناقص اس میں ضمیر جمع مخاطب اسم اور اول کافر بہ خبر ہے، خبر مفرد ہے اور اسم جمع ہے تو اسم وخبر میں مطابقت نہیں ہے؟ مصنف نے جواب دیا کہ یہاں یا اسم میں تاویل کرلیں یا خبر میں یعنی اسم کو بھی مفرد بنالیں کہ لاتکونوا بمعنی لایکن کُلُّ واحدمنکم اولُ کافرٍبہ اب ضمیر جمع بتاویل کل واحدمنکم ہوکر اسم مفرد بن گیا اور خبر بھی مفرد ہے، یہ ایسے ہے جیسے کسانا حلۃً بتاویل کسیٰ کُلُّ واحدٍمنا حلۃً ہے، ورنہ مفعول اول جمع اور ثانی مفرد ہوجائے گا اور مطابقت نہ ہوگی، یا خبر کو جمع بنالیں اوّلُ کافرٍ بمعنی اوّلُ فریق کافر یا اوّلُ فوج کافرٍ ہو، اب اسم جمع ہوا لفظاً اور خبر جمع ہوگئی معنیً تو دونوں میں مطابقت ہوگئی۔

فَاِنْ قِيلَ كَيْفَ نُهُوْاعَنِ التَّقَدُّمِ فِي الْكُفْرِوَقَدْسَبَقَهُمْ مُشْرِكُواالْعَرَبِ؟ قُلْتُ الْمُرَادُ بِهِ
اگر کہا جائے کہ اہل کتاب کو کفر میں پہل کرنے سے کیسے منع کیا گیا جب کہ مشرکینِ عرب اُن سے پہل کرچکے تھے؟ میں کہتا ہوں کہ مقصود اس سے تعریض
التَّعْرِيْضُ لَاالدَّلَالَةُ عَلٰى مَانَطَقَ بِهِ الظَّاهِرُكَقَوْلِكَ اَمَّااَنَافَلَسْتُ بِجَاهِلٍ ،اَوْلَاتَكُوْنُوْااَوَّلَ
ہے نہ کہ اُس پر دلالت جو آیت کا ظاہر بتارہا ہے، جیسے تیرا قول (میں تو جہالت کرنے والا نہیں ہوں) یا مطلب ہے کہ اہل کتاب میں سے پہلے پہل
كَافِرٍمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اَوْمِمَّنْ كَفَرَبِمَامَعَهُ فَاِنَّ مَنْ كَفَرَبِالْقُرْاٰنِ فَقَدْكَفَرَبِمَايُصَدِّقُهُ
کفر کرنے والے نہ بنو، یا اُن میں سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اُس کتاب کا کفر کیا جو اُن کے پاس تھی، کیوں کہ جس نے قرآن کا انکار کیا اُس نے اُس
اَوْ مِثْلَ مَنْ كَفَرَمِنْ مُشْرِكِيْ مَكَّةَ
کا بھی انکار کیا جس کی قرآن مجید تصدیق کرتا ہے، یا مراد ہے کہ (پہلے پہل کفر کرنے والے) مشرکین مکہ کی مثل نہ بنو۔

تشریح: عبارت میں سوال اور اس کا جواب ذکر ہوا۔ سوال ہوا کہ اہل کتاب کو کہا گیا لا تکونوا اول کافر بہ پہلے پہل قرآن مجید کا انکار کرنے والے نہ ہو، اِس کا مطلب ہوا کہ اُن سے پہلے کوئی انکاری نہ ہوا اب وہ انکار کریں گے تو پہل کرنے والے ہوں گے حالاں کہ اُن سے پہلے مشرکینِ مکہ انکار کرچکے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ① مقصود محض تعریض ہے اولیت کا جو مفہوم الفاظ سے سمجھ آرہا ہے وہ مقصود نہیں مطلب ہے کہ اول کافر نہ بنو یعنی اول اول ایمان لانے والوں میں سے بن جاؤ، جیسے امااما فلستُ بجاھلٍ سے بظاہر معنی سمجھ آرہے ہیں کہ میں جہالت کا کام کرنے والا نہیں ہوں، لیکن یہ مقصود نہیں بلکہ مقصود ہے میں تو بے ادب نہیں ہوں، ایسے ہی یہاں مقصود اولیت کفر سے ممانعت نہیں بلکہ اولیتِ ایمان کا حکم ہے۔ ② یہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جب اولیت سے اولیتِ حقیقی مراد لیں جب کہ یہاں اولیت سے اولیتِ اضافی مراد ہے یعنی اولیت باعتبار اہل کتاب، یعنی اہل کتاب میں سے اول منکر نہ بنو، گو تم سے پہلے مشرکین انکاری ہوچکے۔ ③ یا تم میں سے جو اپنے پاس موجود کتاب کے انکاری بنیں تم اُن میں سے اپنی کتاب کے اول انکاری نہ بنو، گو اصل مقصود قرآن مجید کے انکار سے ممانعت ہے مگر اس عنوان کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا انکار کرنے والا اپنی کتاب کا بھی انکار کرنے والا بنے گا کیوں کہ جب سابقہ کتابوں کے مصدِّق کا انکار کیا تو مصدَّق کا بھی انکار کیا۔ ④ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں حرف تشبیہ محذوف ہے لاتکونوا مِثْلَ اوّلِ کافرٍبہ پہلے پہل انکار کرنے والوں یعنی مشرکین کی مثل نہ بنو کہ اُن کی طرح انکار کرو۔

وَ اَوَّلُ اَفْعَلُ لَافِعْلَ لَهٗ وَقِيْلَ اَصْلُهٗ اَوْءَ لُ مِنْ وَاَلَ فَاُبْدِلَتْ هَمْزَتُهٗ وَاوًا تَخْفِيْفًاغَيْرَقِيَاسِيٍّ
اور اوّل افعل تفضیل ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے، اور کہا گیا کہ اُس کی اصل اَوْءَلُ ہے جو وَاَلَ سے ہے ہمزہ کو خلاف قیاس تخفیف کے لئے

اَوَاءَ وَلَ مِنْ ال فَقُلِبَتْ هَمْزَتُهٗ وَادُغِمَتْ ،
واؤ سے بدلا گیا یا اصل اَءْ وَلَ ہے پھر ہمزہ میں قلب مکانی کی گئی اور ادغام کیا گیا

تشریح : اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اَوَّلَ اسم تفضیل ہے، پھر اس کا کوئی فعل اور گردان ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں : اول: کوئی فعل نہیں نہ گردان ہے۔ دوم: فعل اور گردان ہے، پھر دو قول ہیں کہ اس کا فعل کونسا ہے؟ اول: فعل وَءَ لَ ہے اور اوّل کی اصل اَوْئَلَ ہے (پھر اَوْوَلَ پھر اَوَّلَ ہوا) دوم: فعل آلَ ہے جو اَوَلَ تھا اور اوّل کی اصل اَءْ وَلَ ہے پھر قلب مکانی سے اَوْئَلَ پھر اَوْوَلَ پھر اَوَّلَ ہوا۔

وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيَاتِيْ ثَمَناً قَلِيْلاً وَ لَا تَسْتَبْدِلُوْا بِالْاِيْمَانِ بِهَا وَ الْاِتِّبَاعِ لَهَا حُظُوْظَ الدُّنْيَا
﴿اور نہ خرید کرو میری آیات کے بدلے میں تھوڑی سی قیمت﴾ یعنی آیات پر ایمان لانے اور ان کی اتباع کی جگہ دنیا کی لذتیں نہ حاصل کرو، کیوں کہ دنیا کی
فَاِنَّهَا وَاِنْ جَلَّتْ قَلِيْلَةٌ مُسْتَرْذَلَةٌ بِالْاِضَافَةِ اِلٰى مَايَفُوْتُ عَنْكُمْ مِنْ حُظُوْظِ الْاٰخِرَةِ بِتَرْكِ
لذتیں اگر چہ بڑی بڑی ہوں تھوڑی ہیں گھٹیا ہیں آخرت کی اُن لذتوں کی بہ نسبت جو ایمان چھوڑنے سے تمہارے ہاتھ سے نکل جائیں گی، کہا گیا ہے کہ اہل
الْاِيْمَانِ ،قِيْلَ كَانَ لَهُمْ رِيَاسَةٌ فِيْ قَوْمِهِمْ وَرُسُوْمٌ وَهَدَايَا مِنْهُمْ فَخَافُوْا عَلَيْهَا لَوِ اتَّبَعُوْا
کتاب علماء کی اپنی قوم میں سرداری تھی اور اپنی رسمیں تھیں اور لوگوں کی طرف سے ہدیئے حاصل ہوتے، تو اُن کو اپنی ریاست پر خطرہ ہوا اگر رسول کریم ﷺ
رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَاخْتَارُوْهَا عَلَيْهِ وَ قِيْلَ كَانُوْا يَاْخُذُوْنَ الرِّشٰى فَيُحَرِّفُوْنَ الْحَقَّ وَ يَكْتُمُوْنَهٗ
کی اتباع کریں چنانچہ انہوں نے ریاست کو پسند کیا اتباع نبوی کے مقابلہ میں اور کہا گیا کہ وہ لوگ رشوتیں لیتے اور حق میں تبدیلی کرتے اور حق کو چھپاتے تھے

تشریح :لا تشتروا: بمعنی لا تستبدلوا ہے نہ خرید کرو بمعنی نہ تبدیل کرو، کیوں کہ مبیع اور ثمن دونوں مال ہوتے ہیں تب خرید وفروخت ہوتی ہے جب کہ آیات مال نہیں جو مبیع بن سکیں، اگر چہ دنیا کے سامان میں بعض ثمن بن سکتے ہیں اور بعض نہیں بن سکتے اس لئے یہاں آیت میں آیات کے بدلے میں متاع قلیل اختیار کرنے کو بائع ومشتری کے معاملہ سے تشبیہ دی گئی۔

یہودی علماء کو فرمایا: لا تشتروا بآیاتی ثمناً قلیلاً تو وہ کونسا معاملہ کرتے تھے جس پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا؟ مصنف رحمہ اللہ نے دو قول ذکر کئے: اول: اپنے پیروکاروں میں اُن کی سرداری تھی جس کی بدولت ہدیئے لیا کرتے، اور جو رسمیں چاہتے قوم میں رائج کر دیتے، حضور ﷺ کی بعثت پر انہوں نے سوچا کہ ہم حضور ﷺ کی اتباع کریں گے تو سرداری ختم ہو جائے گی ہدایا تحفے بند ہو جائیں گے، دنیا کا ساز وسامان اور سرداری باقی رکھنا چاہی اور اتباع نبوی نہ اختیار کی، تو سرداری ہدایا تحائف وغیرہ ثمن قلیل اور اتباع نبوی ایاتی کا مصداق ہے اللہ نے فرمایا کہ اتباع نبوی اختیار کرو یہ سرداری تحائف وغیرہ نہ اختیار کرو، اِن کو چھوڑو، دوم: علماءِ یہود حق چھپاتے اور تحریف کرتے اور چھپانے اور تحریف کرنے پر رشوت (غلط فتاوی دے کر فیس) لیتے تھے، رشوت ثمن قلیل ہے اور آیات سے مراد اظہار حق ہے یعنی رشوت نہ لو حق کا اظہار کرو اور حق نہ چھپاؤ۔

وَ اِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ ،بِالْاِيْمَانِ وَاتِّبَاعِ الْحَقِّ وَالْاِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا،وَلَمَّا كَانَتِ الْاٰيَةُ السَّابِقَةُ
﴿اور مجھ ہی سے ڈرو﴾ ایمان لاکر، اتباع حق کرکے، دنیا سے اعراض کرکے، اور جب پہلی آیت اُس پر مشتمل تھی

مُشْتَمِلَةٌ عَلٰى مَاهُوَ كَالْمَبَادِي لِمَافِي الْاٰيَةِ الثَّانِيَةِ فُصِلَتْ بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مُقَدِّمَةُ

جودوسری آیت کے اندر کے مضامین کے لئے بمنزلہ مبادی کے تھے تو اُس کافاصلہ رھبة سے لایا گیا جوتقوی کا مقدمہ ہے،

التَّقْوٰى وَلِاَنَّ الْخِطَابَ بِهَا لَمَّا عَمَّ الْعَالِمَ وَالْمُقَلِّدَ اَمَرَهُمْ بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ السُّلُوْكِ

اوراس لئے بھی کہ اُس کاخطاب عالم اورمقلددونوں کوعام ہے تواُن کوحکم فرمایارھبة کا جو سلوک کامبدأ ہے ،اورجب دوسری

وَالْخِطَابُ بِالثَّانِيَةِ لَمَّاخَصَّ اَهْلَ الْعِلْمِ اَمَرَهُمْ بِالتَّقْوٰى الَّذِي هُوَمُنْتَهَاهُ

آیت سے خطاب علماء کوخاص تھاتو اُن کوتقوی کاحکم فرمایا جوسلوک کی منتہا ہے

تشریح :اول: مصنف ﷫ نے فاتقون میں مذکورتقوی کا مطلب بیان کیا، کہ ایمان لاؤ کفر چھوڑو، حق کی اتباع کرو، حق سے روگردانی نہ کرو، دنیا سے اعراض کرو۔ **دوم:** پہلی آیت فارھبون پرختم ہوئی، یہ دوسری آیت فاتقون پرختم ہوئی، دونوں آیات کے فاصلہ میں فرق کیوں کیا گیا جب کہ بظاہر دونوں کا مطلب خوف خدا ہے؟ مصنف ﷫ نے اس فرق کا نکتہ بیان کیا کہ پہلی آیت میں جواحکام ذکرہوئے وہ دوسری آیت میں مذکوراحکام کے لئے بمنزلہ مبادی کے ہیں، اوردوسری آیت میں مذکوراحکام بمنزلہ منتہی کے ہیں اس لئے پہلی آیت میں رھبة ذکرہوئی جوتقوی کے مبادی میں سے ہے دوسری آیت میں تقوی ذکرہوا جوسلوک کا منتہی ہے، یا یوں کہیں کہ پہلی آیت کے مخاطب عالم وغیرعالم دونوں ہیں اوردوسری کے مخاطب علماء ہیں، اس لئے پہلی آیت میں رھبة ذکرہوئی جس کی سب کوضرورت ہے اوروہ سلوک کامبدأ ہے، دوسری آیت میں تقوی ذکرہوا جوسلوک کا منتہی ہے، عوام کاتقوی اونچے درجہ سے نیچے ہوتوزیادہ حرج نہیں مگرعالم کاتقوی انتہاء کوپہنچا ہواہونا چاہیے، یہی سمجھانے کے لئے آیتوں کے فواصل میں فرق کیا گیا۔

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ،عَطْفٌ عَلٰى مَاقَبْلَهٗ ،وَاللَّبْسُ الْخَلْطُ ،وَقَدْيَلْزَمُهٗ جَعْلُ الشَّيْءِ

﴿اورنہ ملادوحق کوباطل کے ساتھ﴾ یہ ماقبل پرعطف ہے ،اورلبس بمعنی خلط ہے اورلبس کوکبھی لازم آجاتا ہے چیزکودوسری چیز سے مشتبہ

مُشْتَبِهًابِغَيْرِهٖ وَالْمَعْنٰى لَاتَخْلِطُواالْحَقَّ الْمُنَزَّلَ بِالْبَاطِلِ الَّذِي تَخْتَرِعُوْنَهٗ وَتَكْتُبُوْنَهٗ حَتّٰى

(ملنے جلنے والی) بنادینا، اورمعنی ہے جوحق نازل کیا گیااُس کواُس باطل سے مخلوط نہ کروجوخودگھڑتے ہواورلکھ لیتے ہویہاں تک کہ

لَا يُمَيَّزَ بَيْنَهُمَا،اَوْوَلَاتَجْعَلُواالْحَقَّ مُتَلَبِّسًابِسَبَبِ خَلْطِ الْبَاطِلِ الَّذِي تَكْتُبُوْنَهٗ فِي خِلَالِهٖ

حق وباطل کے درمیان تمیزنہ ہوسکے، یامعنی ہے حق کومشتبہ نہ بنادواُس باطل کی ملاوٹ سے جس کوتم خودحق کے درمیان لکھ لیتے ہواورحق کی

وَتَذْكُرُوْنَهٗ فِي تَاْوِيْلِهٖ

تفسیر میں ذکرکرلیتے ہو

تشریح : ولا تلبسوا الحق بالباطل: کاعطف ماقبل آیات آمنوا بما انزلتُ الایات پرہے، ماقبل آیات میں ایمان لانے اورگمراہی وکفرچھوڑنے کاحکم تھا، اِس آیت میں دوسروں کوگمراہ کرنے سے رکنے کاحکم ہے، چوں کہ علماء یہوددوطرح گمراہ کرتے اول: حق سننے والوں کے سامنے حق وباطل مخلوط کردیتے تمیزکرنامشکل ہوجاتا، دوم: نہ سننے والوں سے حق چھپارکھتے ،اِس آیت میں لا تلبسوا الحق میں پہلی بات سے اورتکتمو االحق میں دوسری بات سے منع کیا گیا۔

لَبْسٌ: بمعنی خلط ہے رَلا مِلا دینا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا لبس میں ایک چیز کو دوسری چیز سے مشتبہ بنا دینا لازمی نہیں کہ ہر لبس میں چیز کا دوسری چیز سے اشتباہ ہو، لیکن کبھی لبس میں ایک چیز کا دوسری سے اشتباہ ہو بھی جاتا ہے، تو لبس میں کبھی مطلق خلط کا معنی ہوتا ہے اور کبھی خلط مع اشتباہ کا معنی ہوتا ہے۔

بالباطل: کی باء استعانت کی ہو سکتی ہے اور صلہ کی بھی ہو سکتی ہے، اگر استعانت کی ہو تو معنی ہے جو باطل تم لکھتے ہو یا تفسیر میں ذکر کرتے ہو اُس باطل کے سبب حق کو مشتبہ نہ کرو، اور باء صلہ کی ہو تو معنی ہوگا حق جو منزل ہے اس کو اپنے اختراعی باطل کے ساتھ نہ ملاؤ جس سے حق و باطل میں تمیز نہیں رہتی، مصنف نے لاتخلطوا الحق المنزل بالباطل کا معنی باء صلہ والی صورت میں کیا اور لا تجعلوا الحق متلبساً بسبب خلط الباطل میں باء استعانت والی صورت میں معنی کیا۔

وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ ،جَزْمٌ دَاخِلٌ تَحْتَ حُكْمِ النَّهْيِ كَأَنَّهُمْ أُمِرُوْا بِالْإِيْمَانِ وَتَرْكِ الضَّلَالِ وَ
﴿اور نہ چھپاؤ حق کو﴾ یہ مجزوم ہے نہی کے حکم کے تحت داخل ہے گویا کہ وہ حکم دیئے گئے ایمان کا اور گمراہی چھوڑنے کا
نُهُوْا عَنِ الْإِضْلَالِ بِالتَّلْبِيْسِ عَلٰى مَنْ سَمِعَ الْحَقَّ وَالْإِخْفَاءِ عَلٰى مَنْ لَّمْ يَسْمَعْهُ أَوْ
اور منع کئے گئے گمراہ کرنے سے اُس شخص پر خلط ملط کر کے جو حق سنے اور اُس شخص پر چھپا کر جو حق نہ سنے یا تکتموا الحق منصوب ہے
نَصْبٌ بِإِضْمَارِ أَنْ عَلٰى إِنَّ الْوَاوَ لِلْجَمْعِ أَيْ لَا تَجْمَعُوْا لَبْسَ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ وَكِتْمَانَهُ
اَنْ مقدر ماننے سے اس بناء پر کہ واؤ جمع کے لئے ہے یعنی حق کو باطل کے ساتھ خلط ملط کرنا اور حق چھپانا جمع نہ کرو، اور اس کی تائید یہ بات
وَيَعْضُدُهُ أَنَّهُ فِيْ مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضی اللہ عنہ تَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ أَيْ وَأَنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ بِمَعْنٰى
کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں ہے تکتمون الحق یعنی جب کہ تم حق چھپاتے ہو یعنی تکتمون بمعنی
كَاتِمِيْنَ وَ فِيْهِ إِشْعَارٌ بِأَنَّ اِسْتِقْبَاحَ اللَّبْسِ لِمَا يَصْحَبُهُ مِنْ كِتْمَانِ الْحَقِّ
کاتمین ہے، اور اس میں اطلاع ہے کہ خلط ملط کرنے کی قباحت اس کی وجہ سے ہے جو اس کے ساتھ ہوتا ہے یعنی حق کا چھپانا

تشریح: وتکتموا الحق کے محل اعراب میں دو احتمال ہیں، اول: محل جزم میں ہے اس صورت میں تقدیر عبارت و لا تکتموا الحق ہے اور لائے نہی کی وجہ سے مجزوم ہے، لائے نہی کا قرینہ ظاہر ہے کہ ماقبل میں نہی ہے لاتلبسوا الحق اور تکتموا الحق بھی منہی عنہ پر عطف اور منہی عنہ ہے، دوم: محل نصب میں ہے اس صورت میں اس سے پہلے اَنْ ناصبہ محذوف ہے جس کی وجہ سے تکتموا فعل کا نون اعرابی گر گیا اور واؤ جمع کا ہے تقدیر عبارت و لا تلبسوا الحق بالباطل مع کتمانکم الحق ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف سے ہوتی ہے کہ اس میں ہے وتکتمون الحق اگر محل جزم میں ہوتا تو نون اعرابی گر جاتا جب کہ مصحف ابن مسعود میں نون اعرابی موجود ہے، پھر چوں کہ حال واقع ہو رہا ہوگا اس لئے تکتمون بمعنی کاتمین ہوگا اور چوں کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے اس لئے لا تلبسوا الحق بالباطل کے لئے تکتموا الحق قید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ حق خلط ملط کرنا اس لئے قبیح ہے کہ اُس میں کتمان حق ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ عَالِمِيْنَ بِأَنَّكُمْ لَابِسُوْنَ كَاتِمُوْنَ فَإِنَّهُ أَقْبَحُ إِذِ الْجَاهِلُ قَدْ يُعْذَرُ
﴿جب کہ تم جانتے ہو﴾ جاننے والے ہو کہ تم خلط ملط کرنے والے حق چھپانے والے ہو اور یہ بات بہت بری ہے اس لئے کہ جاہل کو کبھی معذور سمجھا جاتا ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے ظاہر کیا کہ و انتم تعلمون حال ہے تلبسوا اور تکتموا کی ضمیر مخاطب سے، یعنی تم اشتباہ و کتمان حق جانتے ہوئے کرتے ہو، اس حال کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی جہالت سے غلط کام کرے تو کبھی اُس کی جہالت عذر قرار دی جاسکتی ہے لیکن جو علم رکھے اور پھر غلطی کرے اس کا جرم سنگین ہے، لہٰذا تمہارا جرم بہت سخت ہے۔

وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ ،یَعْنِیْ صَلٰوۃَ الْمُسْلِمِیْنَ وَزَکٰوتَھُمْ فَاِنَّ غَیْرَھُمَا کَلَاصَلٰوۃَ

﴿اور نماز قائم کیا کرو اور زکوۃ دیا کرو﴾ یعنی مسلمانوں والی نماز اور مسلمانوں والی زکوۃ کیوں کہ اُن کے سوا نماز اور زکوۃ نہ ہونے کے برابر ہے

وَ لَا زَکٰوۃَ ،اَمَرَھُمْ بِفُرُوْعِ الْاِسْلَامِ بَعْدَمَااَمَرَھُمْ بِاُصُوْلِهٖ وَ فِیْهِ دَلِیْلٌ عَلٰی اِنَّ الْکُفَّارَ

اللہ تعالیٰ نے اُن کو اسلام کے فروع کا حکم کیا بعد اس کے کہ اسلام کے اصول کا حکم فرمایا، اور اس میں دلیل ہے کہ کفار فروع کے مخاطب

مُخَاطَبُوْنَ بِھَا،وَالزَّکٰوۃُ مِنْ زَکَاالزَّرْعُ اِذَانَمَافَاِنَّ اِخْرَاجَھَایَسْتَجْلِبُ بَرَکَةً فِی الْمَالِ

ہیں ،اور زکوۃ زَکَاالزَّرْعُ سے ہے جب کھیتی بڑھے کیوں کہ زکوۃ نکالنا مال میں برکت کو کھینچتا ہے اور نفس کے لئے

وَیُثْمِرُلِلنَّفْسِ فَضِیْلَةَ الْکَرَمِ ،اَوْمِنَ الزَّکَاءِ بِمَعْنَی الطَّھَارَۃِ فَاِنَّھَاتُطَھِّرُالْمَالَ مِنَ الْخُبْثِ

سخاوت کی فضیلت کا پھل لاتا ہے ،یا زکوۃ .زَکَاءٌ سے ہے بمعنی پاکی ،کیوں کہ زکوۃ مال کو میل سے اور نفس کو بخل

وَ النَّفْسَ مِنَ الْبُخْلِ

سے پاک کرتی ہے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے کئی باتیں بیان کیں: **اول:** الصلوۃ ،الزکوۃ پر الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی مسلمانوں والی نماز اور زکوۃ، یہ تخصیص اس لئے ہے کہ وہ یہودیت کے مطابق کسی طریقے سے عبادت اور زکوۃ ادا کرتے ہوں گے مگر وہ معتبر نہیں ہے۔

دوم: چونکہ یہاں مخاطب یہود کافر ہیں اور ان کو پہلے ایمان کا حکم ہوا اور یہاں نماز و زکوۃ کا حکم ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار جس طرح اصول اسلام کے مخاطب ہیں فروع اسلام کے بھی مخاطب ہیں، اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں، بہر صورت آخرت میں جس طرح اصولِ اسلام کے انکار پر کفار کو سزا ہوگی فروع پر عمل نہ کرنے پر بھی سزا ہوگی جیسا کہ یہ آیتِ قرآنی ظاہر کرتی ہے قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين و كنا نخوض مع الخائضين و كنا نكذب بيوم الدين ،کہ اِس میں کافر اپنی سزا کے اسباب میں اصول اسلام کے انکار کے ساتھ نماز وغیرہ فروع اسلام پر عمل نہ کرنے کو بھی سبب بتائیں گے، اس لئے راجح یہ ہے کہ وہ اصل کے ساتھ فروع کے بھی مخاطب ہیں، البتہ اولاً مخاطب اصول کے ہیں ثانیاً فروع کے ہیں، اور اگر اصول کو قبول نہ کریں فروع پر عمل کرنا قبول نہ کیا جائے گا۔ **سوم:** زکوۃ کا مشتق منہ کیا ہے؟ دو قول ہیں، یا زکاالزَّرْعُ سے ہے بمعنی کھیتی بڑھی، زکوۃ: کو زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی ادائیگی سے مال میں برکت بڑھ جاتی ہے اور نفس میں فضیلتِ سخاوت پیدا ہوجاتی ہے، یا زکوۃ زکاء سے ہے زکاء بمعنی طہارت (پاکیزگی) زکوۃ کو زکوۃ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مال کو میل کچیل سے پاک کرتی ہے اور نفس کو بخل سے پاک کرتی ہے۔

وَ ارْکَعُوْامَعَ الرّٰکِعِیْنَ ،اَیْ فِیْ جَمَاعَتِھِمْ فَاِنَّ صَلٰوۃَ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلٰوۃَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ

[اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ] یعنی لوگوں کی جماعت میں شامل ہو کیوں کہ باجماعت نماز اکیلے کی نماز سے ستائیس درجے

وَ عِشْرِيْنَ دَرَجَةً لِمَا فِيْهِمَا مِنْ تَظَاهُرِ النُّفُوْسِ ، وَعَبَّرَ عَنِ الصَّلٰوةِ بِالرُّكُوْعِ اِحْتِرَازًا عَنْ

بڑھ جاتی ہے کیونکہ جماعت میں ایک دوسرے کی تقویت ہے اور نماز کو رکوع سے تعبیر کیا یہود کی نماز سے احتراز کرنے کے لئے

صَلٰوةِ الْيَهُوْدِ وَ قِيْلَ الرُّكُوْعُ اَلْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِيَادُ لِمَا يُلْزِمُهُمُ الشَّارِعُ قَالَ الْاَضْبَطُ السَّعْدِيُّ

اور کہا گیا کہ رکوع کا معنی ہے عاجزی کا اظہار اور جو شارع لازم کرے اُس کی اتباع کرنا، اضبط سعدی نے کہا

لَا تُذِلَّ الضَّعِيْفَ لَعَلَّكَ اَنْ	تَرْكَعَ يَوْمًا وَ الدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهْ
کمزور کو ذلیل نہ کر شاید کہ تو کسی دن عاجز ہوجائے	اور زمانے نے اُس کو بلند کردیا ہو

تشریح: و ارکعوا میں رکوع سے مراد نماز ہے کل کا نام جزء کے نام کے ساتھ رکھا گیا، جس کو تسمیۃ الکل باسم الجزء کہتے ہیں تو معنی ہے صلوا مع المصلین جس سے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے، جماعت کی ایک فضیلت مصنف نے حدیث سے بیان کی کہ اکیلے نماز سے باجماعت نماز ستائیس درجے بڑھ جاتی ہے، ساتھ جماعت کی مصلحت بیان فرمائی کہ جماعت سے آپس کا اتفاق اور ایک دوسرے سے معاونت کرنے کا سبق حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ جماعت میں اجتماع ہے، پھر امام اور مقتدی ایک دوسرے کو اور سب مقتدی ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں تب جماعت کی صورت بن جاتی ہے اور ظاہر باہم ملنے سے دل ملتے ہیں۔سوال ہوا کہ یہاں رکوع بول کر نماز مراد لی گئی یہی مناسب تھا کہ صلوا مع المصلین کہا جاتا؟ مصنف رحمہ اللہ نے اِس کی توجیہ میں فرمایا کہ چونکہ مخاطب یہود ہیں اور اُن کی نماز بغیر رکوع کے تھی اور اِس امت کی نماز رکوع والی ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ورنہ صلوا مع المصلین کہا جاتا تو وہ بھی نماز پڑھتے تھے تو تحصیل حاصل ہوتا یا کم از کم مسلمانوں والی نماز پڑھنے کا معنی حاصل نہ ہوتا۔بعض نے رکوع بمعنی خضوع لیا ہے جیسے اضبط سعدی کے مذکور شعر میں رکوع بمعنی عاجزی و خضوع استعمال ہوا ہے، یعنی اللہ تعالی اور رسول کریم ﷺ کے حکموں کے آگے عاجزی اور طاعت اختیار کرنے والوں کے ساتھ شامل ہوجاؤ، لیکن چوں کہ رکوع شرعی اصطلاح ہے گو لغوی معنی میں بمعنی خضوع استعمال ہوتا ہے، مگر آیت میں شرعی معنی میں ہی ہوگا اس لئے یہ قول ضعیف ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ نے قیل سے تعبیر کیا۔

اَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تَقْرِيْرٌ مَعَ تَوْبِيْخٍ وَتَعْجِيْبٍ ، وَالْبِرُّ التَّوَسُّعُ فِي الْخَيْرِ مِنَ الْبَرِّ وَ هُوَ

﴿کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم کرتے ہو﴾ اس میں اقرار کرانا ہے ڈانٹ کے ساتھ اور تعجب دلانے کے ساتھ، اور برٌّ خیر میں وسعت کرنا ہے یہ

الْفَضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ خَيْرٍ وَلِذٰلِكَ قِيْلَ اَلْبِرُّ ثَلَاثَةٌ بِرٌّ فِيْ عِبَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَبِرٌّ فِيْ

بَرٌّ سے ہے بَر کا معنی کھلی فضاء، بِرٌّ ہر خیر کو شامل ہے اسی لئے کہا گیا کہ بِرّ کی تین قسمیں ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی، اور رشتہ داروں کے خیال

مُرَاعَاةِ الْاَقَارِبِ وَ بِرٌّ فِيْ مُعَامَلَاتِ الْاَجَانِبِ

رکھنے میں خوبی، اور اجنبیوں کے معاملات میں خوبی

تشریح: اس آیت میں حرف استفہام استعمال ہوا، مصنف کہتے ہیں کہ اِس استفہام سے مقصود اگلے مضمون کا اقرار کرانا ہے اور استفہام کے ذریعے خود نیکی اختیار نہ کرنے پر ڈانٹنا ہے، اور خود اُنہی کو اُن کی غلط طرز پر تعجب دلانا ہے، کہ اے علماء یہود! اگلی بات

حقیقت ہے اور تمہیں اُس کے حقیقت ہونے کا اقرار کرنا چاہیے، وہ بات یہ کہ دوسروں کو نیکی کا کہنا اور خود نہ کرنا برا ہے، اور توبیخ کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا یہ طرز لائقِ ملامت ہے، اور تعجب کہ تمہیں اپنے اِس عمل پر حیرانگی ہونی چاہیے۔

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں بِرّ بمعنی نیکی بَرّ بمعنی کھلا میدان سے ہے اور دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جیسے کھلے میدان میں ہر قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں ایسے بِرّ ہر خوبی اور بھلائی کو عام ہے، خلاصہ نکالیں تو بِرّ تین قسم پر ہے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی یعنی اخلاص اور موافقتِ سنت کے ذریعے اچھا کرنا، اور رشتہ داروں کے ساتھ خوبی یعنی اُن سے اچھے اخلاق سے پیش آنا، حسب طاقت اُن میں سے محتاجوں سے مدد کرنا، اجنبیوں یعنی غیر رشتہ داروں سے بھلائی کرنا چاہے اپنے شہر کے ہوں یا مسافر ہوں۔

وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَتَتْرُكُوْنَهَا مِنَ الْبِرِّ كَالْمُنْسَيَاتِ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا

﴿جب کہ تم بھلاتے ہو اپنے آپ کو﴾ کئی بھلائیاں چھوڑ دیتے ہو بھولی ہوئی چیزوں کی طرح، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ یہ آیت مدینہ

اَنَّهَا نَزَلَتْ فِيْ اَحْبَارِ الْمَدِيْنَةِ كَانُوْا يَاْمُرُوْنَ سِرًّا مَنْ نَصَحُوْهُ بِاتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَ لَا

طیبہ کے علماء یہود کے بارے میں نازل ہوئی کہ چپکے سے جس کو نصیحت کرتے اُس کو حضور ﷺ کی اتباع کا حکم کرتے اور خود حضور ﷺ کی اتباع نہ کرتے

يَتَّبِعُوْنَهٗ وَ قِيْلَ كَانُوْا يَاْمُرُوْنَ بِالصَّدَقَةِ وَ لَا يَتَصَدَّقُوْنَ وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ تَبْكِيْتٌ

اور یہ بھی کہا گیا کہ صدقہ کا حکم کرتے تھے اور خود صدقہ نہ کرتے تھے، [جب کہ تم کتاب پڑھتے ہو] یہ شرم دلانا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول

كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اَيْ تَتْلُوْنَ التَّوْرَاةَ وَ فِيْهَا الْوَعِيْدُ عَلَى الْعِنَادِ وَ تَرْكِ الْبِرِّ وَ

وانتم تعلمون (شرم دلانے کے لئے ہے) یعنی تم تورات پڑھتے ہو اور اُس میں ضد کرنے پر اور نیکی چھوڑنے پر اور عمل سے قول کی

مُخَالَفَةِ الْقَوْلِ الْعَمَلَ

مخالفت پر وعید ہے

تشریح: خلاصہ یہ ہے کہ بطور مجاز نسیان سے ترک مراد ہے کیوں کہ جو چیز بھول جائے وہ ترک کردی گئی ہوتی ہے، نسیان ملزوم اور ترک لازم ہے، ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اور یہ کنایہ ہے، آیت علماء یہود سے متعلق ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں۔

الکتاب: سے خاص کتاب تورات مراد ہے۔ و تنسون انفسکم تامرون کی ضمیر مخاطب فاعل سے حال ہے اور وانتم تتلون الکتاب تنسون کی ضمیر فاعل سے حال ہے، آیت میں استفہام سے مقصود ڈانٹ اور شرم دلانا ہے، کہ تمہیں شرم آنی چاہیے کہ لوگوں کو نیکی کا کہتے ہو خود نہیں کرتے۔ واعظ اور داعی کو نیکی کا کہنا بھی چاہیے اور خود بھی عامل ہونا چاہیے، بالخصوص وانتم تتلون الکتاب صاحب علم کا عامل ہونا بہت ہی ضروری ہے، مگر آیت کا یہ معنی نہیں کہ خود عمل نہ کرتا ہو تو نیکی کا نہ کہے، بلکہ مطلب ہے کہ نیکی کا کہے اور عمل بھی کرے۔

اَ فَلَا تَعْقِلُوْنَ، قُبْحَ صَنِيْعِكُمْ فَيَصُدَّكُمْ عَنْهُ، اَوْ اَفَلَا عَقْلَ لَكُمْ يَمْنَعُكُمْ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ وَ

﴿کیا تم نہیں سمجھ پاتے ہو﴾ اپنے فعل کی برائی کو کہ سمجھ تم کو اُس سے روکے، یا کیا تمہاری عقل نہیں ہے جو تم کو اُس سے روکے جو تم کرتے ہو اور خاص کر اُس

خَاصَّةً عَاقِبَتَهٗ وَ الْعَقْلُ فِي الْاَصْلِ الْحَبْسُ يُسَمّٰى بِهِ الْاِدْرَاكُ الْاِنْسَانِيُّ لِاَنَّهٗ يَحْبِسُهٗ

کے برے انجام سے روکے، اور عقل اصل میں بمعنی روکنا ہے اس کے ساتھ انسانی ادراک (عقل) کا نام رکھا گیا کیوں کہ وہ انسان کو اُس چیز سے روکتی

عَمَّا يَقْبَحُ وَيُعْقِلُهُ عَلٰى مَايَحْسُنُ ،ثُمَّ الْقُوَّةُ الَّتِىْ بِهَاالنَّفْسُ تُدْرِكُ هٰذَاالْاِدْرَاكَ

ہے جس کو برا سمجھتی ہے اور اُس پر جماتی ہے جس کو اچھا سمجھتی ہے، پھر عقل اُس قوت کا نام ہوا جس کے ذریعے نفس یہ ادراک حاصل کرتا ہے

تشریح: مصنف ﷫ نے لا تعقلون کا مفعول بہ ذکر کیا قبح صنیعکم کیوں کہ عقل یعقل فعل متعدی استعمال ہوتا ہے، لیکن کبھی لازم بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے مصنف ﷫ نے لا تعقلون کا دوسرا معنی لا عقل لکم لازم والا کیا ہے۔

مصنف ﷫ نے عقل کا معنی بیان کیا، عقل کا لغوی معنی روکنا، انسانی ادراک (سمجھ) کو بھی اس لئے عقل کہتے ہیں کہ وہ انسان کو برے کاموں اور بری باتوں سے روکتی ہے، اور نیکی کا کہتی ہے پھر اُس قوت کو بھی عقل کہتے ہیں جو اس ادراک کا مبدأ ہے۔

وَ الْاٰيَةُ نَاعِيَةٌ عَلٰى مَنْ يَّعِظُ غَيْرَهٗ وَلَايَتَّعِظُ نَفْسَهٗ سُوْءَ صَنِيْعِهٖ وَخُبْثَ نَفْسِهٖ وَاَنَّ فِعْلَهٗ فِعْلُ

اور آیت اُس شخص پر جو دوسروں کو نصیحت کرے اور اپنے کو نصیحت نہ کرے اُس کی بدعملی اور اُس کی ذات کی گندگی ظاہر کرتی ہے، اور یہ کہ اُس کا فعل اُس

الْجَاهِلِ بِالشَّرْعِ اَوِالْاَحْمَقِ الْخَالِىْ عَنِ الْعَقْلِ فَاِنَّ الْجَامِعَ بَيْنَهُمَايَاْبٰى عَنْهُ شَكِيْمَتُهٗ

شخص کے فعل جیسا ہے جو شریعت سے لاعلم ہو یا اُس احمق جیسا ہے جو عقل سے خالی ہو، کیوں کہ جو عقل و شرع کا جامع ہو اُس کی طبیعت اُس سے انکار کرتی

وَالْمُرَادُبِهَاحَثُّ الْوَاعِظِ عَلٰى تَزْكِيَةِ النَّفْسِ وَالْاِقْبَالِ عَلَيْهَابِالتَّكْمِيْلِ لِيَقُوْمَ فَيُقِيْمَ لَامَنْعُ

ہے، اور آیت کا مقصود وعظ کہنے والے کو اپنی ذات کے پاک کرنے پر اور اُس پر پوری طرح توجہ کرنے پر ترغیب دینا ہے تاکہ واعظ خود سیدھا چلے اور

الْفَاسِقِ عَنِ الْوَعْظِ فَاِنَّ الْاِخْلَالَ بِاَحَدِالْاَمْرَيْنِ الْمَاْمُوْرِبِهِمَالَايُوْجِبُ الْاِخْلَالَ بِالْاٰخَرِ،

دوسروں کو سیدھا چلائے، نہ کہ فاسق کو وعظ سے روکنا ہے کیوں کہ دو حکم کئے ہوئے کاموں میں سے ایک کام میں کوتاہی تقاضا نہیں کرتی دوسرے میں کوتاہی کرنے کا

تشریح: آیت سے ثابت ہونے والے فوائد و مسائل کو مصنف ﷫ نے بیان کیا، جو واضح ہیں۔

وَ اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ ،مُتَّصِلٌ بِمَاقَبْلَهٗ كَاَنَّهُمْ لَمَّااُمِرُوْابِمَاشَقَّ عَلَيْهِمْ لِمَافِيْهِ مِنَ

اور مدد حاصل کرو صبر اور نماز کے ذریعے یہ ماقبل کے ساتھ متصل ہے گویا کہ جب اُن کو اُس کا حکم ہوا جو اُن پر گراں ہوئی کیوں کہ اُس میں

الْكُلْفَةِ وَتَرْكِ الرِّيَاسَةِ وَالْاِعْرَاضِ عَنِ الْمَالِ عُوْلِجُوْا بِذٰلِكَ ،وَالْمَعْنٰى اِسْتَعِيْنُوْاعَلٰى

تکلیف اور ریاست چھوڑنا اور مال سے منہ موڑنا تھا تو اُن کا علاج کیا گیا اس حکم کے ذریعے، اور معنی ہے مدد حاصل کرو

حَوَائِجِكُمْ بِانْتِظَارِالنُّجْحِ وَالْفَرَجِ تَوَكُّلاً عَلَى اللّٰهِ اَوْبِالصَّوْمِ الَّذِىْ هُوَصَبْرٌعَنِ

اپنی ضروریات پر کامیابیوں اور غم کی کشادگیوں کی انتظار کرتے ہوئے اللہ تعالی پر توکل کرکے، یا روزے کے ذریعے جو مفطرات سے صبر ہے

الْمُفْطِرَاتِ لِمَافِيْهِ مِنْ كَسْرِالشَّهْوَةِ وَتَصْفِيَةِ النَّفْسِ وَالتَّوَسُّلِ بِالصَّلٰوةِ وَالْاِلْتِجَاءِ

کیوں کہ روزہ میں خواہش کا توڑنا اور نفس کی صفائی ہے، اور (مدد چاہو) نماز کے ذریعے سے اور نماز کی طرف پناہ لے کر

اِلَيْهَافَاِنَّهَاجَامِعَةٌ لِاَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَسَتْرِالْعَوْرَةِ وَصَرْفِ

کیوں کہ نماز سب قسم کی نفسانی اور بدنی عبادتوں کی جامع ہے یعنی طہارت اور ستر عورت اور دونوں میں مال خرچ کرنا

الْمَالِ فِيهِمَا وَ التَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ وَالْعُكُوفِ لِلْعِبَادَةِ وَإِظْهَارِ الْخُضُوعِ الْخُشُوعِ

اورکعبہ کی طرف توجہ (منہ کرنا) اور عبادت کے لئے بندہونااوراعضاء کے ذریعے خشوع وعاجزی کا اظہار

بِالْجَوَارِحِ وَإِخْلَاصِ النِّيَّةِ بِالْقَلْبِ وَمُجَاهَدَةِ الشَّيْطَانِ وَمُنَاجَاةِ الْحَقِّ وَقِرَاءَةِ الْقُرْانِ

اوردل میں نیت کاخالص کرنااور شیطان سے جہاداوراللہ تعالی سے مناجات اورقرآن مجید کی تلاوت

وَالتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْاَطْيَبَيْنِ حَتّٰى تُجَابُوْا إِلٰى تَحْصِيلِ الْمَارِبِ

اورشہادتین پڑھنااورنفس کودوعمدہ چیزوں سے روکنا ہے یہاں تک کہ تمہاری اجابت کی جائے کی ضروریات حاصل کرلنے

وَجَبْرِ الْمَصَائِبِ ،رُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَاحَزَبَهُ أَمْرٌفَزِعَ إِلَى الصَّلٰوةِ وَيَجُوْزُاَنْ

اورمصائب کانقصان پوراکرنے کے ذریعے سے،روایت کیا گیاکہ نبی کریم ﷺ کوجب کوئی معاملہ پیش آتا آپ نماز کی طرف پناہ پکڑتے ،اور یہ بھی

يُرَادُ بِهَا الدُّعَاءُ

درست ہے کہ صلوۃ سے مراد دعاء ہو

تشریح : و استعینوا بالبر و الصلٰوۃ: کے متعلق دواحتمال ہیں :**اول:** یہ مؤمنین کوخطاب ہے، جب کہ اِس سے پہلے یہود سے خطاب ہورہاتھا، دوم: یہ بھی یہود سے خطاب ہے، مصنف ﷫ نے اسی احتمال کولے کر ماقبل سے ربط بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب یہودکوشاق امورکاحکم دیا گیاایمان لانے اضلال چھوڑنے اورنماز،زکوۃ وغیرہ کی پابندی کرنے کا، اپنی سرداری چھوڑنے اورتحائف ہدایاسے اعراض کاتواِس کانتیجہ مشکلات تھیں اس لئے اللہ تعالی نے اِس آیت میں مشکلات کاعلاج بتایاواستعینوا بالصبروالصلوۃ۔

استعان: کاصلہ علی آتاہے جس سے مستعان علیہ معلوم ہوتاہے یعنی وہ کام جس میں استعانت کی ضرورت ہے وہ کیاہے؟ مصنف ﷫ نے اسی کابیان علی حوائجکم سے کیاکہ اپنی حاجتوں پرمددحاصل کروکامیابیوں اورکشادگی کی انتظارکے ذریعے اللہ تعالی پرتوکل کرتے ہوئے۔

صبر اور صلوۃ سے کیامراد ہے؟ مصنف ﷫ نے دوقول ذکر کیے،**اول:** صبراورصلوۃ سے اُن کالغوی معنی مراد ہے صبرکالغوی معنی ناگوارحال پرنفس کوبرداشت کاعادی بنانا،اورصلوۃ کالغوی معنی دعاہے یعنی مددحاصل کرومشکلات کے حل کی انتظارکے ذریعے اوردعاکے ذریعے، **دوم:** صبرسے مرادروزہ اورصلوۃ سے مرادنمازہے، کہ مددحاصل کروروزہ اورنمازکے ذریعے، کیونکہ روزے میں کھانے پینے جماع وغیرہ جیسی خواہشات کی قربانی ہے نفس کی صفائی ہےاوریہ چیزاللہ تعالی کی طرف سے کشادگی وکامیابی کے دروازے کھلوانے والی ہے، و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا،اورنمازکے ذریعے مشکلات حل کروانانبی کریم ﷺ کی سنت ہے، کیوں کہ نمازبہت سی عبادات کی جامع ہے جیساکہ مصنف ﷫ نے تفصیل سے بیان کردیا۔

وَ اِنَّهَا اَىِ الْاِسْتِعَانَةَ بِهِمَا اَوِ الصَّلٰوةِ وَ تَخْصِيصُهَا بِرَدِّ الضَّمِيرِ اِلَيْهَا لِعِظَمِ شَانِهَا وَ

[اوربیشک یہ چیز] یعنی اِن دونوں کے ذریعے یانماز کے ذریعے مددحاصل کرنا،اورنمازکی تخصیص صلوۃ کی طرف ضمیرلوٹاکراس لئے ہے کہ نمازعظیم الشان ہے

اسْتِجْمَاعِهَا ضُرُوْبًا مِّنَ الصَّبْرِ اَوْجُمْلَةَ مَاأُمِرُوْابِهَاوَنُهُوْالْكَبِيْرَةٌ لَثَقِيْلَةٌ شَاقَّةٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى

اور کئی قسم کی صبروں کو جامع ہے، یا وہ سب اعمال جن کا حکم کیا گیا اور جن سے منع کیا گیا [البتہ بھاری ہے] بوجھل اور گراں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَاتَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ ،اِلَّاعَلَى الْخَاشِعِيْنَ اَيِ الْمُخْبِتِيْنَ وَالْخُشُوْعُ

ہے [بھاری ہے مشرکوں پر وہ جس کی طرف آپ دعوت دیتے ہیں]،[مگر خشوع کرنے والوں پر] یعنی عاجزی کرنے والوں

اَلْاِخْبَاتُ وَمِنْهُ الْخُشْعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمُتَطَامِنَةِ وَالْخُضُوْعُ اَللِّيْنُ وَالْاِنْقِيَادُوَلِذَالِكَ يُقَالُ

پر، خشوع عاجزی کرنا ہے، اور اسی سے خُشْعَةٌ ہے بمعنی پھیلی ہوئی ریت، اور خضوع نرمی اور فرمانبرداری ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ

الْخُشُوْعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوْعُ بِالْقَلْبِ

خشوع اعضاء سے اور خضوع دل سے ہوتا ہے

تشریح: انها کی ضمیر کا مرجع یا استعانت ہے، یا بالخصوص صلوۃ ہے یا تمام اوامر و نواہی پر عمل ہے، خشوع کا تعلق ظاہری اعضاء سے ہے اور خضوع کا تعلق باطن دل سے ہے، نماز آسان ہو جاتی ہے جب ظاہری اعضاء بھی سکون میں ہوں اور دل کی توجہ نماز کے الفاظ کی طرف ہو اور الفاظ اپنے کانوں کو سنائے جائیں اور اُن کو توجہ سے سنا جائے، اس صورت میں نماز کے اندر جو لذت آئے گی وہ اس کی مشقت و گرانی ختم کر دے گی اور جعلت قرة عيني في الصلوة کا حال ہوگا، ایسے ہی جب آدمی اپنے کو پورا پورا شریعت کے تابع کر دے تو ابتداء میں گرانی ہوگی مگر جب شرعی احکام پر عمل طبیعت بن جائیں گے تو اُن سے ہٹنا تکلیف ہوگا اور اُنہی کے مطابق زندگی سکون ہوگا فلنحيينه حيوة طيبة کی حالت ہوگی۔

اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلاَقُوْارَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ،اَیْ يَتَوَقَّعُوْنَ لِقَاءَ اللّٰهِ وَنَيْلَ مَاعِنْدَهٗ

[وہ لوگ جو گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنے رب سے ملنے والے ہیں اور یہ کہ بیشک وہ اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے والے ہیں] یعنی امید رکھتے ہیں اللہ کی ملاقات

اَوْيَتَيَقَّنُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْشَرُوْنَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَيُجَازِيْهِمْ ،وَيُؤَيِّدُهٗ اَنَّ فِيْ مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ

کی اور جو اللہ کے پاس ہے اُس کے حاصل کرنے کی، یا یقین کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف جمع کئے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ اُن کو بدلہ دے گا، اور اس

يَعْلَمُوْنَ ،وَكَاَنَّ الظَّنَّ لَمَّاشَابَهَ الْعِلْمَ فِي الرُّجْحَانِ اُطْلِقَ عَلَيْهِ لِتَضَمِيْنِ مَعْنَى التَّوَقُّعِ

معنی کی تائید یہ بات کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں يعلمون ہے اور شاید کہ ظن جب علم کے مشابہ ہوا راجح ہونے میں تو اُس پر ظن

قَالَ اَوْسُ ابْنُ حَجَرٍ

کا اطلاق کر دیا گیا توقع کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے، اوس بن حجر نے کہا

مُخَالِطُ مَابَيْنَ الشَّرَاسِيْفِ جَائِفُ	فَاَرْسَلْتُهٗ مُسْتَيْقِنَ الظَّنِّ اَنَّهٗ
اُس کنارے سے جو پیٹ سے ملنے والا ہے اور پیٹ میں گھس جانے والا ہوگا،	میں نے تیر چھوڑا اس علم پر یقین کرتے ہوئے کہ وہ ملنے والا ہوگا پسلیوں کے

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے تفسیر میں یظنون میں مذکور ظن کے دو معنی کئے ہیں اول: امید اور توقع، دوم: یقین، لیکن یقین کا معنی ہو تو اُس میں بھی توقع کا معنی بھی پایا جاتا ہے، پہلے معنی کی صورت میں الھم ملاقوا ربھم سے مراد یہ امید ہے کہ رب سے مل کر انعام اور اچھا صلہ پائیں گے، دوسرے معنی کی صورت میں الھم ملاقوا ربھم سے مراد یہ کہ اُن کو یقین ہے کہ حشر ہوگا اور اعمال کی جزاء ملے گی، مصنف رحمہ اللہ نے دوسرے معنی کی تائید میں مصحف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا حوالہ ذکر کیا کہ اُس میں یظنون کا ترجمہ یعلمون سے ہے اور علم سے مراد یقین ہے تو یظنون بمعنی یتیقنون درست ہے، ایسے ہی اوس بن حجر جو دور جاہلیت کا شاعر ہے اُس نے ظن بمعنی یقین استعمال کیا ہے مستیقن الظن میں الظن بمعنی علم و یقین ہے۔

وَ اِنَّمَا لَمْ تَثْقُلْ عَلَيْهِمْ ثِقْلَهَا عَلٰى غَيْرِهِمْ فَاِنَّ نُفُوْسَهُمْ مُرْتَاضَةٌ بِاَمْثَالِهَا مُتَوَقِّعَةٌ فِيْ
اور سوائے اِس کے نہیں کہ نماز خاشعین پر بوجھ نہیں جیسے دوسروں پر بوجھ ہے کیوں کہ خاشعین کے نفوس اِس قسم کے اعمال پسند کرنے والے ہیں، اور اُن
مُقَابَلَتِهَا مَا يَسْتَحْقِرُ لِاَجْلِهٖ مَشَاقُّهَا وَيَسْتَلِذُّ بِسَبَبِهٖ مَتَاعِبُهَا وَمِنْ ثَمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
کے ایسے بدلہ کی امید رکھنے والے ہیں جس کے سبب اُن کی مشقتیں معمولی لگتی ہیں اور اُس کے سبب تھکانے والے اعمال کو لذیذ محسوس کرتے ہیں، اسی لئے
وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ
تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی،

تشریح: اس عبارت میں اشکال اور جواب ہے، سوال ہوا کہ فرمایا نماز بھاری ہے مگر خاشعین پر بھاری نہیں، غیر خاشعین پر بھاری خاشعین پر کیوں بھاری نہیں جب کہ دونوں انسان ہیں بلکہ خاشعین کی نماز کی مشقت اور تھکان غیر خاشعین سے زیادہ ہے کہ پوری طرح نماز کے دھیان میں ہوتے ہیں اور لمبی نماز پڑھتے ہیں؟ مصنف رحمہ اللہ نے جواب میں وجہ بیان کی کہ خاشعین اللہ تعالی کی رحمت سے بہترین بدلوں کی امید رکھتے ہیں اُن بدلوں کا تصور نماز کو لذیذ بنا دیتا ہے اور مشقتیں ختم کر دیتا ہے، تھکان دور کرتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ میں اِسی کیفیت کو بیان کیا گیا ہے، بڑے بڑے اکابر اسلاف سے ایسے واقعات منقول ہیں جن کے سامنے آخرت کے انعامات کا تصور آنے سے دنیا کی مشقتیں آسان ہو گئیں، بغیر نشہ کے ڈاکٹروں نے ٹانگ کاٹ دی، نماز میں تیر نکال دیا گیا وغیرہ۔

و هٰذا آخر ما تيسر لي من حل البيضاوي و الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات و الصلوة و السلام على سيدنا سيد الكائنات و على آله و صحبه السابقين الى الخيرات و علينا و على من تبعهم باحسان من المكلَّفين و المكلَّفات، اللّٰهم اغفر لي و لوالديّ و للمؤمنين و المؤمنات و لمن سعى في كتابة هٰذا الشرح و طباعته، آمين ويرحم الله عبداً قال امينًا

اكملتهٗ يوم الجمعة بعد صلوة الجمعة لثلاث مضت

من شعبان سنة ۱۴۳۶ من الهجرة النبوية و ۲۲ مايو ۲۰۱۵ء